G. MARTINA

LA IGLESIA, DE LUTERO A NUESTROS DIAS

III

EPOCA DEL LIBERALISMO

EDICIONES CRISTIANDAD

GIACOMO MARTINA

LA IGLESIA, DE LUTERO A NUESTROS DIAS

III

EPOCA DEL LIBERALISMO

EDICIONES CRISTIANDAD
Huesca, 30-32
MADRID

Título original:
LA CHIESA NELL'ETÀ DELL'ASSOLUTISMO, DEL LIBERALISMO, DEL TOTALITARISMO

DA LUTERO AI NOSTRI GIORNI

© Morcelliana, Brescia 1970, ²1973

Lo tradujo al castellano
JOAQUIN L. ORTEGA

Nihil obstat:
Sac. Tullus Goffi
Brescia, 4-IX-1970

Imprimatur:
Aloysius Morstabilini Ep.
Brescia, 5-IX-1970

Derechos para todos los países de lengua española en
EDICIONES CRISTIANDAD
Madrid 1974

Dep. legal M-3581-1974
ISBN 84-7057-152-4 (obra completa)
ISBN 84-7057-158-3 (tomo III)

Printed in Spain
Talleres de La Editorial Católica - Mateo Inurria, 15 - Madrid

CONTENIDO

I

CONSECUENCIAS DE LA REVOLUCION FRANCESA

I. *Problemas previos*..... 12

1. Encontrados juicios de la historiografía sobre la Revolución Francesa, 12.—2. ¿Ruptura o continuidad histórica?, 18.—3. ¿Resultados inmediatos o sólo después de estancamientos y retrocesos?, 20.

II. *Consecuencias de la Revolución*..... 21

1. Aspectos positivos de la Revolución Francesa, 21: a) Igualdad, 22.—b) Libertad, 25.—2. Aspectos negativos de la Revolución Francesa, 28.—1) Individualismo, 29.—2) Crisis de la autoridad del Estado y laicismo, 30.—3) Comparación entre el Antiguo Régimen y la sociedad liberal, 31.—4) Pérdida de las riquezas de la Iglesia, 33.

II

LA IGLESIA Y EL REGIMEN LIBERAL

I. *Una sociedad oficialmente no cristiana*..... 37

1. Origen puramente humano, convencional, de la sociedad y de la autoridad, 42.—2. La unidad política se funda en la identidad de intereses políticos, 42.—3. Concluye el concepto de «religión de Estado» y se afianza la plena libertad de conciencia, 43.—4. Las leyes civiles no tienen en cuenta el orden canónico, 45. 5. Diversas actividades ejercidas hasta el momento exclusivamente por la Iglesia son ahora reivindicadas por el Estado, 49.—6. Fin de las inmunidades típicas del Antiguo Régimen, 51.

II. *Situación concreta de la Iglesia en los diversos países*. 60

a) Separación pura, 60.—b) Separación parcial, 63.—c) Separación hostil, 67.—d) El sistema concordatario, 83.—Sugerencias para un estudio personal, 85.

III. *Una Iglesia más pura y más joven*..... 90

La Iglesia se ha hecho más pobre, 93.—La Iglesia se ha purificado, 93.—La Iglesia se hace más espiritual, 96.—La Iglesia, en conjunto, se muestra más to-

lerante y más respetuosa con la persona humana, 97. La Iglesia adquiere mayor cohesión y, en consecuencia, mayor independencia de los gobiernos, 98.—Sugerencias para un estudio personal, 100.

III

LA IGLESIA Y EL LIBERALISMO

I. *Los intransigentes*..... 103
¡El liberalismo es pecado!, 105.—Espíritu maniqueo, 107.—Crítica cerrada a las lagunas del Liberalismo, 111.—Defensa de las estructuras cristianas, 112. De Maistre, Lamennais y Veuillot, 122.—Inglaterra e Italia, 126.—«La Civiltà Cattolica», 128.—Donoso Cortés, 130.—García Moreno y El Ecuador, 131.—Concordatos de la época, 132.—Juicio sobre la intransigencia, 138.

II. *Los católicos liberales*..... 142
«L'Avenir» y la encíclica *Mirari vos* (1832), 152.—Evolución ulterior del movimiento. Francia, 157.—Inglaterra y Alemania, 159.—Italia, 161.—Juicios sobre el liberalismo católico, 167.—Sugerencias para un estudio personal, 170.

IV

LA CUESTION ROMANA

Los papas de la primera mitad del siglo XIX, 173.—I. La Cuestión Romana: los hechos, 187.—II. Mirada retrospectiva y problemática correspondiente, 192.—Juicio sobre la Cuestión Romana, 199.—Resultados positivos de la resistencia pontificia, 201.—Sugerencias para un estudio personal, 202.

V

EL «SYLLABUS» DE PIO IX

Génesis del documento, 203.—Los errores condenados, 209.—Polémicas suscitadas por el «Syllabus», 211.—Observaciones finales, 217.

VI

EL CONCILIO VATICANO I

Causas, 227.—Preparación, 228.—Discusiones anteriores a la apertura del concilio, 231.—Discusiones durante el concilio, 237.—Polémicas sobre el esquema de la infalibilidad, 241.—La adhesión del episcopado y el cisma de los viejos católicos, 252.—Juicio global sobre el Vaticano I, 253: a) El concilio en sí mismo, 253.—b) Resultados del concilio, 256.—Sugerencias para un estudio personal, 259.

I

CONSECUENCIAS DE LA REVOLUCION FRANCESA [1]

No vamos a detenernos en narrar los acontecimientos de la Revolución, desde la simple convocación de los Estados Generales a la historia de la Asamblea Nacional Constituyente; desde el intento de establecer una monarquía constitucional fundada en la división de poderes a la proclamación de la República, con la sucesión de diversas Asambleas; a la desesperada defensa de Francia frente a la invasión de los ejércitos austro-prusianos, a la irrupción de las tropas republicanas en Europa, al terror, al Directorio y a la llegada de Napoleón, saludado como restaurador del orden [2].

[1] Cf. L, 106 (subraya especialmente los aspectos negativos de la Revolución Francesa) y, en otra clave, el brillante panorama trazado por E. Rota, *La Rivoluzione francese: problemi*, en *Questioni di storia moderna*, Milán 1951, pp. 596-669 (en él nos inspiramos ampliamente); en la misma obra, bibliografía, pp. 664-669 (fuentes bibliográficas, obras principales sobre la Rev. Fr. desde Burke, 1790, a Lefebvre, 1946, obras sobre determinados aspectos). Cf. también F. Schnabel, *Deutsche Geschichte im XIX. Jahrhundert*, I, *Die Grundlagen* (Friburgo/Br. 1929) 108-131 *(Die historische Bedeutung der französischen Revolution)*; J. Mac Manners, *La Storiografia della Rivoluzione francese*, en *Storia del mundo moderno*, VIII, *Le rivoluzioni d'America e di Francia* (Milán 1969) 808-845; tr. del inglés de la *New Cambridge Modern History*. Más bibliografía puede encontrarse en FM, 20, pp. 7-10 y en BT, IV, par. 198. Respecto a las opiniones de diversos historiadores aludidas en el texto, cf. también E. Füter, *Storia della storiografia moderna* (tr. it., Nápoles 1943).

Entre las síntesis más recientes que tratan con atención particular los aspectos eclesiásticos, cf. además de Leflon (FM, 20), A. Latreille, *L'Eglise catholique et la Révolution française*, 2 vol. (París 1946-50); A. Latreille, J. R. Palanque, E. Delaruelle, R. Rémond, *Histoire du Catholicisme en France*, III, *La période contemporaine* (París 1962) 1-226; A. Dansette, *Histoire religieuse de la France contemporaine* (París [2]1965) 55-182.

[2] Un esquema rapidísimo de los acontecimientos, en L, par. 106, 1 (ed. it., 348-350). No será vano recalcar que las reflexiones de estas páginas quedarían en el aire y resultarían poco menos que incomprensibles o por lo menos difíciles de entender si no se tuviese presente la línea general de los acontecimientos.

Dando estos hechos por conocidos, al menos en sus líneas generales, trataremos de captar la significación de los acontecimientos con particular referencia a sus repercusiones en la vida de la Iglesia.

I. *PROBLEMAS PREVIOS*

1. *Encontrados juicios de la historiografía sobre la Revolución Francesa*

A) *Los contemporáneos* y los historiadores de la primera mitad del siglo XIX, bajo la impresión todavía fresca de los acontecimientos, captaron más que nada sus aspectos más superficiales y coincidieron, por un motivo o por otro, en un *juicio duramente negativo.*

José de Maistre en sus *Considerations sur la France*, publicadas durante la lucha en 1769, opinó como casi todos los *bien pensantes* de la época que veían en los acontecimientos franceses «desorden, locura, impiedad y ruina de todos los principios y soportes políticos y morales de la convivencia civil». Y a la vista de tantos horrores y matanzas, desde la muerte en la guillotina de Luis XVI a la rápida desaparición de los diversos cabezas del movimiento revolucionario, condenados a muerte uno tras otro, De Maistre no encontraba otra respuesta que la de adorar los designios de la Providencia, que castigaba a Francia para preparar su regeneración a través de caminos aún desconocidos. Pasan los años y parecido pesimismo invade la *Historia de la Revolución francesa* de Carlyle (1838), quien subraya, sobre todo, el desbordamiento de los egoísmos y el triunfo de los incapaces y de los auténticos canallas.

Edmundo Burke, en sus *Reflections on the Revolution* (1790), acusó a la Revolución sobre todo de haber

Pueden consultarse también BAC, IV, 358-415, NHI, IV, 162-195, donde se atiende casi exclusivamente a la exposición de los hechos.

liquidado la tradición, de haber trastornado todo el orden establecido a fuerza de violencia, minando de esta forma cualquier posibilidad de progreso. En la misma línea se mueven, a menor o mayor distancia de los acontecimientos, otros historiadores italianos (Papi, Cuoco, Botta y Manzoni) y franceses (Hipólito Taine, *Les origines de la France contemporaine*, 1875-1884). Aunque con acentos diversos, todos subrayan, más o menos, los daños de la ruptura violenta con el pasado. En el siglo XVIII se había iniciado ya una gradual evolución hacia la superación del *Ancien régime:* la Revolución interrumpió este desarrollo pacífico y en algunos casos lo desvió de su curso normal debido al apriorismo de las soluciones que impuso con carácter universal, sin tener en cuenta la diversidad de las situaciones, al igual que por su utopismo igualitario, objeto de los cáusticos ataques de Taine, por el atropello de los sentimientos nacionales de diversos pueblos y la ilegalidad de los procedimientos utilizados, que determinaron una larga inestabilidad para los gobiernos. «Todo proceso depende de una lenta evolución previa que fortifica las posiciones alcanzadas antes de proseguir adelante», concluye el *Saggio storico* de Cuoco (1800). En definitiva, que contrapone a la revolución destructiva la evolución constructiva [3].

La apologética católica, sobre todo entre las filas de los intransigentes, ha mantenido durante largo tiempo una drástica condena de la Revolución, cuyas matanzas, anarquías y asaltos a la propiedad se recordaban, pero subrayando antes que nada la persecución que levantó contra la Iglesia, herida en sus bienes y en sus ministros (desde los curas que se negaron a prestar el juramento de fidelidad a la constitu-

[3] Cf. el análisis de la *Storia d'Italia dal 1796 al 1814* de Carlos Botta, en W. Maturi, *Interpretazioni del Risorgimento* (Turín 1962) 46-92, especialmente 46-47: Italia se encontraba en el siglo XVIII en una situación ideal; la Revolución Francesa destruyó este equilibrio por culpa de los utopistas, que en lugar de contentarse con lo bueno quisieron aspirar a lo mejor, acabando por volver a caer en manos de un déspota extranjero.

ción civil del clero [1790] hasta el mismo Pontífice), en su culto, prohibido o dificultado, y en su misma doctrina que se trató de sustituir por el culto a la diosa Razón o al Ser Supremo. Pero la crítica de los intransigentes (un ejemplo bien claro son las páginas de Taparelli en la «Civiltà Cattolica»), no se detiene en la enumeración de los abusos inmediatos o transitorios, sino que afronta la sustancia del problema, y condena los mismos principios proclamados por la Revolución: libertad, igualdad y fraternidad, en los cuales no ve más que la violación de los derechos de la autoridad y el indiferentismo de quien pone la verdad al mismo nivel que el error, para concluir con un análisis agudo, aunque muchas veces discutible, que la Revolución Francesa representa la última etapa de la apostasía de la sociedad moderna iniciada con el Renacimiento y desarrollada luego con el protestantismo y la Ilustración. Los principios de 1789 significan para esta opinión la conclusión lógica de las tesis luteranas sobre el libre examen y sobre la separación entre el orden objetivo y el subjetivo. Y, como demuestra la historia, rechazar la sumisión a Dios lleva a la sujeción y a la despiadada tiranía de la Convención nacional [4].

Recientemente ha comenzado a perfilarse otro tipo de crítica: si es verdad que el pueblo fue uno de los

[4] Un sociólogo francés del siglo XIX, Frédéric Le Play, descuartizó incluso la declaración de los derechos, llegando a la conclusión de que contiene catorce errores o verdades incompletas y ciento una verdades tradicionales (A. de Gasperi, *I Cattolici dall'opposizione al governo*, Bari 1955, 57). Los intransigentes podían aducir en apoyo de sus tesis las afirmaciones de historiadores entusiastas de la Revolución, como Michelet, que exaltaba el carácter anticristiano del movimiento, contraponiendo el principio de igualdad al privilegio que a su manera de ver es consustancial al cristianismo, fundado en la elección divina y en la gracia. Quizá intuyese Michelet, aunque oscuramente, el carácter naturalista de gran parte del movimiento y por eso oponía a una redención venida de lo alto, ofrecida por el cristianismo, una salvación nacida de abajo y actuada por fuerzas puramente humanas, prometida por la Revolución.

protagonistas de la Revolución y quizá el más conspicuo, el tercer Estado, fue la burguesía quien de verdad dirigió todo el drama en provecho propio. La igualdad proclamada por los revolucionarios se convirtió inmediatamente en beneficio de los ricos; en lugar del privilegio de sangre se impuso el del dinero, y una dictadura vino a ocupar el puesto de la otra con el agravante de la demolición de las viejas estructuras corporativas, que ofrecían a las clases trabajadoras una auténtica defensa, aunque fuese limitada e insuficiente. El pueblo de París y de las provincias no luchó en definitiva en beneficio propio, sino por el triunfo de la burguesía: *sic vos non vobis*... [5]

B) Paralela a las diversas interpretaciones negativas fue desarrollándose una *visión positiva* que parecía captar la significación más profunda del acontecimiento, su trascendencia histórica.

Ya madame de Staël, en sus *Considerations sur les principaux événements de la Révolution française* (1816), advertía con mucha razón a los que no veían más que los excesos de violencia ocurridos después de 1789 que en la consideración de los hechos históricos no hay que detenerse en los aspectos contingentes e inmediatos, sino que, superándoles, debe captarse el valor perenne del movimiento. El fanatismo hace acto de presencia en toda revolución y a veces contribuye

[5] La reacción de las masas italianas contra la invasión francesa se inspira en motivos religiosos, pero también en el hastío de los pobres contra la burguesía intelectual, que apoyaba a los recién llegados. Los «jacobinos», como se denominaba a los simpatizantes con los franceses, son identificados con los «gentileshombres», es decir, con los hacendados: «Quien tiene pan y vino, tiene a los jacobinos», cantaba el pueblo napolitano en la insurrección contra la república partenopea (G. Lumbroso, *I moti popolari contro i francesi alla fine del secolo XVIII*, Florencia 1932). Las masas napolitanas no caían en la cuenta de que quienes les empujaban contra los «jacobinos» tenían mucho más pan y vino; es decir, no eran conscientes de que en un caso o en el otro eran simple instrumento de fuerzas superiores: en Francia el pueblo era instrumento en manos de la burguesía, en Italia de la aristocracia latifundista y reaccionaria.

al éxito, cortando con la espada todos los nudos, pero el problema no se agota nunca constatando las violencias, siempre son deplorables, sino que hay que examinar los factores que las han provocado y las consecuencias a que condujeron.

Algunos historiadores alemanes, como el católico Jakob Görres de Koblenza (1776-1848), precedidos ya por Goethe, que presumía luego de haber dicho en la tarde de Valmy: «En este lugar y desde este día empieza una nueva era para la historia del mundo», y seguidos por la escuela idealista, con Fichte y Schlegel, supieron saludar en las turbaciones de finales del siglo XVIII la llegada de una nueva época, el triunfo de la libertad, de la libertad que Kant y la filosofía idealista basaban en presupuestos inmanentes y naturalistas. Con más entusiasmo de poeta que rigor de historiador, Michelet *(Histoire de la Révolution française,* 1847-1853) detectaba con alegría en medio de la tempestad revolucionaria el triunfo de un ideal superior de justicia, una redención y una resurrección para Francia (todo el mundo sabe que Carducci tomó y divulgó en su poesía las ideas de Michelet). Los historiadores liberales, desde Thiers (1797-1872) a Mignet (1796-1884), han reconocido igualmente el alcance positivo de la obra realizada por los revolucionarios: «Cette révolution—escribe Mignet—n'a pas seulement modifié la France politique, elle a changé toute l'existence intérieure de la nation. *Elle a remplacé l'arbitre par la loi, le privilège par l'égalité;* elle à délivré les hommes des distructions de classes, le sol de barrières des provinces, l'industrie des entraves des corporations et des jurandes, l'agriculture des sujétions féodales et de l'oppresion des dîmes, la propriété des gênes des substitutions et elle a tout ramené à un seul Etat, à un seul droit, à un seul peuple».

A través de tensiones, violencias e injusticias, la Revolución realizó, pues, una obra de trascendencia histórica. Pero, ¿puede decirse que este progreso se inspiró en el cristianismo o, más bien, está en neto

e irreductible contraste con él? Si bien es verdad que muchos apologistas católicos (nótese que digo apologistas y no historiadores) han sostenido sin vacilaciones la primera tesis, otros, a medida que el tiempo fue facilitando un juicio más adecuado para distinguir los aspectos válidos de los caducos o incluso de los negativos, han puesto de relieve la afinidad profunda, aunque muchas veces inconsciente, que hay entre los principios del 89 y los ideales evangélicos. Basta recordar algunos nombres: en el campo laico, Buchez *(Histoire de l'Assemblée Constituante,* 1846), y con mayor énfasis Mazzini *(Sulla Rivoluzione francese del 1789:* «llegó para aplicar a la política las ideas fundamentales que el cristianismo había introducido en el mundo»); en el campo confesional, Rosmini, cuya orientación fundamental ya se ha indicado repetidas veces en este libro; Ventura, para quien la Revolución es «el esfuerzo ciego y casi desesperado de una nación cristiana para encajar el poder dentro de los límites impuestos por el cristianismo, para cristianizarlo, puesto que se había paganizado» [6]; Cantú, que «no podía ver la Revolución Francesa sino como un progreso», aunque condenase sus excesos [7]. Y así todos los católicos liberales. Problema tan serio es obvio que no podía ser resuelto de un golpe, de forma simplista, con afirmaciones o negaciones genéricas o demasiado universales. La respuesta adecuada fue surgiendo lentamente del esfuerzo de todas las generaciones católicas del siglo XIX.

Por lo que respecta al carácter burgués y antipopular de la Revolución, aun admitiendo como fundadas las objeciones que se hacen en este sentido, se puede sostener de todas formas con Salvemini que en una perspectiva más amplia la Revolución constituyó el

6 *Discorso per i morti della Rivoluzione di Vienna* (Roma 1849).
7 Carta a E. Tazzoli, 21-6-1846, en RSCI, 18 (1964) 286.

primer paso hacia una emancipación del proletariado y hacia una igualdad más efectiva, aunque quedase mucho camino por recorrer todavía en este sentido [8].

2. *¿Ruptura o continuidad histórica?*

Contra todos los que (como Burke o Botta) echaban en cara a Francia el haber realizado un corte demasiado drástico con el pasado y veían en este comportamiento uno de los límites más graves de la Revolución, Alexis de Tocqueville (1805-1859) reivindicó en una obra famosa, *L'Ancien Régime et la Révolution* (1856), la continuidad de la política francesa antes y después de 1789. Los franceses realizaron un esfuerzo gigantesco por abrir un abismo entre el pasado y el futuro, pero sus esfuerzos resultaron vanos y, sin quererlo, para construir la nueva casa se sirvieron de los fragmentos del viejo edificio demolido. «La Revolución tuvo dos fases bien distintas: la primera, durante la cual dieron la impresión los franceses de querer abolir todo el pasado; la segunda, en la cual iban a recuperar mucho de lo que habían rechazado». Existe efectivamente una identidad fundamental de objetivos entre la política de la monarquía absoluta tendente a combatir la nobleza, en definitiva, el privilegio, y a favorecer una administración centralizada, y la de la república que liquida todo privilegio y crea el unitario Estado moderno. «Gran número de leyes y de costumbres políticas del Antiguo Régimen desaparecen bruscamente en 1789 para reaparecer algún año después, lo mismo que ciertos ríos se ocultan bajo

[8] G. Salvemini, *La Rivoluzione francese* (Bari ²1954) 408: «El nuevo régimen nace con los gérmenes de otro conflicto, mucho más vasto del que ahora concluye... Pero mientras la clase feudal estaba ya casi extinguida antes de la Revolución (los revolucionarios no han hecho más que levantar acta de su defunción), la clase proletaria, precisamente en el nuevo sistema económico-social-político que sustituye al viejo régimen, encuentra las condiciones aptas para su elevación, organización y fuerza».

la tierra para aflorar un poco más adelante, llevando entre nuevas riberas la misma agua» [9].

Tendremos ocasión de volver sobre esta intuición fundamental y rica en amplios desarrollos. Pero hay que reconocer que, como suele suceder a quien descubre una verdad, aunque sea parcial, y se entusiasma con su conquista hasta olvidar otros aspectos, Tocqueville, después de haber recalcado justamente la continuidad real entre los dos regímenes, acabó por exagerar en sus afirmaciones: «No dudo de que todo lo que hizo la Revolución se hubiese conseguido también sin ella». La Revolución no hizo sino acelerar una evolución ya en curso que hubiese desembocado en idénticos resultados. Puede aceptarse o rechazarse esta opinión, pero en definitiva parece que se trata más bien de un pseudoproblema parecido al que nos hemos planteado ya en otras ocasiones, y que se resume en la pregunta: ¿qué hubiese sucedido de haberse desarrollado los hechos de manera diversa? Son problemas éstos que se salen sustancialmente del campo de la historia, que estudia la realidad concreta y no la posible.

No será, pues, inútil repetir que no nos preocupa saber si las metas alcanzadas a través de la Revolución podrían haberse logrado por otros procedimientos; prescindamos ahora de la cuestión de si los medios que utilizaron los jacobinos fueron morales o inmorales, o simplemente adecuados a los fines que se proponían alcanzar. Tampoco nos ocuparemos aquí

[9] El problema de la continuidad es uno de los interrogantes históricos más vivos y más graves, y aflora en diversas ocasiones bajo aspectos diferentes. Basta pensar en lo que queda dicho a propósito del Renacimiento y de las diversas teorías en torno a este movimiento y en lo que hemos visto en relación con la renovación católica del siglo XVI a tenor del dilema: Reforma católica o Contrarreforma. Piénsese igualmente en la oposición algo más que aparente entre la Rusia zarista y la bolchevique y a la vez en la perfecta continuidad de los dos imperialismos, zarista y bolchevique, inspirados en dos mitos distintos: el paneslavismo y el pansocialismo, pero enraizados ambos en una misma voluntad de poder.

de otro problema que cae de lleno dentro del campo de la historia, y es si los responsables del gran drama vieron con claridad los objetivos que había que alcanzar y si la Revolución correspondió a sus intenciones o cambió en todo o en parte su ruta. Aquí nos preguntamos mucho más sencillamente por las consecuencias últimas y definitivas de la Revolución.

3. *¿Resultados inmediatos o sólo después de estancamientos y retrocesos?*

Junto al problema de la continuidad respecto al pasado está el de la continuidad con el futuro. Al igual que no existe ruptura con el pasado, tampoco la hay con el futuro: *historia non facit saltus*. En otras palabras, la Revolución no produjo sus frutos de un día para otro, bien en virtud de la ley a que acabamos de aludir, bien por el intento que suele registrarse después de las grandes convulsiones de volver al pasado: intento antihistórico y llamado a fracasar, pero causa, al fin y al cabo, de retrasos más o menos graves. Después de la caída de Napoleón, entre 1814 y 1848, en muchos Estados europeos los soberanos que habían recuperado el trono tratan de reimplantar la situación precedente, sofocando las tendencias que habían aflorado con la victoria francesa, volviendo en algunos aspectos a los principios del régimen absoluto. Las ideas, aunque no vayan armadas, acaban por imponerse y a la mitad del siglo dominan casi por doquier los ideales de 1789. Por otra parte, quien trata, como nosotros, de sorprender sobre todo las grandes líneas del proceso histórico en grandes síntesis, tiene pleno derecho de atribuir simplemente a la Revolución Francesa y a los principios proclamados en 1789 los resultados finales de un proceso histórico complejo que en realidad comienza antes de la fecha señalada como etapa decisiva y que sólo gradualmente y tras repliegues parciales desarrolla completamente sus virtualidades.

II. *CONSECUENCIAS DE LA REVOLUCION*

La Revolución Francesa destruyó en gran parte las estructuras político-sociales y económicas del Antiguo Régimen y puso las bases de una sociedad nueva que ha tratado de realizar en la práctica los principios y los ideales que se venían gestando lentamente a lo largo del siglo XVIII. Al privilegio sucedió la igualdad, al arbitrio o autoridad absoluta del Soberano, la soberanía popular y la libertad.

1. *Aspectos positivos de la Revolución Francesa*

Por comodidad y sencillez podemos reducirlos a la igualdad y a la libertad, que forman el núcleo de los principios proclamados solemnemente el 26 de agosto de 1789 y que han pasado a ser, sin ulteriores especificaciones, los inmortales principios del 89 [10], a

[10] Texto de las declaraciones en la obra de F. Battaglia, citada en las líneas siguientes (84-87). Sobre la declaración de los derechos, cf. especialmente los *Archives Parlamentaires, prima serie 1797-1799* (París 1867, Liechtenstein ²1969) y G. Jellinek, *Die Erklärung der Menschen und Bürgerrechte* (Leipzig 1895 tr. fr., París 1902); A. Brette, *Recueil des documents relatifs à la convocation des Etats généraux de 1789*, 4 vol. (París 1894-1915); G. Guillaume, *La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen. Texte de la Déclaration, Antécedents (Déclarations américaines). Préparation. Discussion et adoption. Autres Déclarations françaises de 1789 à 1875* (París 1901) 34; G. del Vecchio, *La Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino nella Rivoluzione Francese* (Génova 1903); E. Walch, *La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen et l'Assemblée constituante. Travaux préparatoires* (París 1903); V. Marcaggi, *Les origines de la Déclaration des droits de l'homme* (París 1904); F. Kloevekorn, *Zur Entstehung der Erklärung des Menschen und Bürgerrechte* (Berlín 1911); A. Saitta, *Costituenti francesi del periodo rivoluzionario* 1789-95 (Florencia 1946); F. Battaglia, *Libertà ed uguaglianza nelle dichiarazioni dei diritti dal 1789 al 1795. Testi, lavori preparatori, progetti parlamentari* (Bolonia 1947); A. Saitta, *Costituenti e costituzioni della Francia moderna* (Turín 1952). Algunas aportaciones interesantes en A. Latreille, *Histoire du catholicisme en France*, III (París 1962) 81-83.

Por lo que se refiere a la evolución posterior y un catálogo más o menos exhaustivo de las recientes declaraciones sobre los derechos, cf. R. Costf, *Les Communautés politiques* (París 1967)

pesar de que ya habían sido formuladas declaraciones parecidas en 1776 y en 1787 en la Constitución de Virginia y en la federal de los Estados Unidos y, antes aún, durante la revolución parlamentaria inglesa del siglo XVII.

a) Igualdad.

La declaración de los derechos ratifica repetidamente el principio: «Los hombres nacen y viven libres e iguales en sus derechos; las diferencias sociales no

144-149. Recordaremos únicamente la Declaración Universal de los derechos del hombre formulada por la ONU el 10 de diciembre de 1948 y el Acuerdo para la tutela de los derechos del hombre y sus libertades fundamentales, aprobado en Roma el 4 de noviembre de 1950 por los miembros del Consejo de Europa. Un comentario exhaustivo a la primera es el de C. Capograssi, *Dichiarazione Universale dei diritti dell'uomo* (Padua 1950).

La declaración fue decidida entre finales de julio y principios de agosto de 1789, discutida del 6 al 26 de agosto y aprobada el 27 de agosto. El Rey la sancionó de manera vaga y genérica a finales de octubre. El texto definitivo nació en gran parte de la viva y elevada discusión tenida en agosto, aunque estaba ya preparado en varios proyectos redactados durante aquellas semanas y en numerosos *cahiers de doléances* presentados a los Estados Generales. Mayor influencia tuvieron los proyectos redactados por Mirabeau, Siéyès y Mounier, un diputado del tercer Estado y por la sección sexta de la Asamblea. El examen del texto revela el largo recorrido que hay desde los jurisnaturalistas de los siglos XVII y XVIII (entre ellos sobre todo Locke) a las declaraciones americanas de los derechos, contenidas bien en la declaración de independencia (4 de julio de 1776), bien en los preámbulos a las constituciones de diversos Estados, sobre todo el de Virginia, y a la nueva maduración del pensamiento europeo, capitaneado por Montesquieu, más cercano al modelo anglosajón, que ve en la libertad, sobre todo, el respeto a los derechos históricos preconstituidos, y por Rousseau, que concibe la libertad como un igualitarismo abstracto impuesto a todos desde lo alto. De todas formas, los artículos resumen de forma lapidaria y estilísticamente apreciable el pensamiento revolucionario del siglo XVIII y manifiestan su adherencia a la realidad histórica, mayor de lo que suele creerse. Aparece también la dificultad, no siempre superada, de dar a la libertad un contenido sustancial, no limitándola a una afirmación formal para encubrir una realidad bien diferente, la esclavitud del débil frente al fuerte, del pobre ante el rico; también se ve la contra-

pueden justificarse si no están fundadas en la utilidad común» (art. 1). «Todos los ciudadanos tienen el mismo acceso a cualquier dignidad, cargo y empleo público, a tenor de su capacidad, y sin otras distinciones que las de sus virtudes o las de su ingenio» (art. 6); los gastos públicos requieren la contribución común «repartida entre todos los ciudadanos en razón de sus posibilidades» (art. 13). Ya poco antes de la declaración de los derechos, el 4 de agosto de 1789 había decretado la Asamblea Constituyente el fin de los

dicción entre el alcance general de los artículos y la preocupación por salvar el predominio de la burguesía. Eran tan evidentes estas lagunas que se buscó el modo de rellenarlas con diversos preámbulos, colocados antes de las múltiples constituciones de aquellos años. Se prefirió formular textos nuevos antes que modificar lo que se había convertido ya en un patrimonio intangible de la conciencia nacional.

Si, desde el punto de vista social y político, el significado de la declaración reside en el paso adelante hacia el reconocimiento de la dignidad de la persona humana y en la insuficiencia concreta de este paso, debida a la concepción más bien negativa de la libertad, desde el punto de vista religioso la declaración pone fin al sistema de privilegio de que gozaba la Iglesia, situándola en el trance de defender su propia libertad en el terreno del derecho común.

Desde nuestro punto de vista interesa particularmente la lucha vivaz que surgió en torno al artículo 10, referente a la libertad de religión. Muchos católicos se opusieron a lo que parecía un atentado contra la unidad de culto, mientras que la minoría protestante se batía por la igualdad de los acatólicos. Como sucede siempre, se logró el acuerdo gracias a un compromiso que formulaba el derecho a la libertad religiosa sólo en forma negativa y restrictiva, limitándolo a la libertad de opinión, sin hablar para nada de la de culto. Sólo más tarde, el 24 de diciembre de 1789, se declaró la igualdad civil de los protestantes con los católicos y aún más tarde, el 28 de diciembre de 1791, víspera de la disolución, fue proclamada también la igualdad civil de los judíos. Cf. E. Walch, *op. cit.*, 164, 171, 180; G. Salvemini, *La Rivoluzione Francese* (Bari 1947) 172-174.

En abril de 1790 fue rechazada la propuesta de declarar al catolicismo religión de Estado, con la explicación de que la Asamblea no tenía poder alguno sobre las conciencias y sobre las opiniones religiosas y de que la majestad de la religión y el respeto profundo que se le debe no permiten convertirla en objeto de una decisión parlamentaria.

derechos y privilegios feudales de que disfrutaban los nobles. Se acaba el sistema fundado sobre el privilegio o, mejor dicho, donde estaba el privilegio fundado en la sangre y codificado por las leyes, se instaura el privilegio cimentado en el censo y no sancionado por ley alguna, pero que será consecuencia también y a la larga inevitable del egoísmo humano.

El principio tiene una aplicación *bastante amplia.* En el ámbito familiar queda abrogado el mayorazgo [11]. En la sociedad se liquidan los privilegios económicos y las exenciones de cargas fiscales que disfrutaban clases enteras. Se trata de un progreso quizá más teórico que práctico porque de hecho persistirán durante mucho tiempo injusticias manifiestas en el modo en que se distribuyen los gravámenes fiscales dejando al margen las grandes propiedades inmobiliarias, en perjuicio de los obreros y artesanos. Se acaban las discriminaciones sociales en las leyes penales (ley del 30 de enero de 1790) y en el acceso a los cargos y empleos públicos. La nobleza, orillada por la Revolución, revive con la Restauración, pero sin que pueda recuperar todos sus privilegios económicos y sociales de antaño. Conserva aún, naturalmente, durante mucho tiempo su prestigio, que sigue constituyendo una fuerza histórica que ninguna ley escrita hubiese podido liquidar de un día para otro. Pero su suerte está ya echada y las constituciones más recientes, como la italiana de 1948 (disposiciones transitorias, XIV), al no reconocer los títulos nobiliarios, constituyen el último paso de esta evolución o, mejor dicho, la vuelta en este punto a la praxis de los tiempos heroicos de la Revolución. Finalizan también las discriminaciones confesionales, abrogadas implícitamente por el artículo 6 de la Declaración explícitamente por varias leyes especiales (27 de septiembre y 13 de noviembre de 1791 y 17 de marzo de 1808), a

[11] Para más amplios detalles sobre las alternativas de esta como de otras instituciones remitimos a cuanto hemos dicho al hablar del régimen absoluto.

la vez que cesan las inmunidades de que disfrutaban los eclesiásticos, considerados a partir de ahora por el Estado como ciudadanos normales, con idénticos derechos y deberes. Del principio de igualdad deriva también el alistamiento obligatorio, aplicado por vez primera de manera provisional más que definitiva por la Convención Nacional ante los peligros de la primera coalición europea, y después de forma ya estable por el Directorio en 1798, revocado en 1815 e introducido definitivamente después de 1870 a la vista del creciente militarismo prusiano.

La igualdad se aplica también a la administración: nace el Estado moderno, centralizador, con esquemas jurídicos uniformes en todo el territorio. Se suprimen las antiguas divisiones en diversos territorios (dotado cada uno de ellos de leyes propias) y se sustituyen por divisiones de carácter puramente administrativo, gobernadas por prefectos. Por la misma razón se suprimen los antiguos tribunales locales autónomos y en su lugar se instituyen tres grados de instancia rígidamente subordinados al poder central (leyes de 12 de agosto, 27 de noviembre y 1 de diciembre de 1790). Más tarde será Napoleón quien perfeccione la obra centralizadora y uniformadora.

b) Libertad.

Junto a la igualdad, *la libertad*, que el artículo 4 de la Declaración define como «la capacidad de hacer todo lo que no perjudica a los demás» y que, por consiguiente, no tiene más que un límite: el respeto a la misma libertad por parte de los demás. Este principio encuentra sus aplicaciones en la política, en la que desaparece el derecho divino de los reyes para dejar lugar a la soberanía popular (art. 3: «El principio de toda soberanía reside esencialmente en la nación»), de donde derivan los distintos poderes, diferentes entre sí, para asegurar un equilibrio estable y evitar las arbitrariedades (art. 16). El rey no recurrirá ya a la fórmula «por la gracia de Dios», sino a la de

«por la voluntad de la nación» para indicar el origen de su poder y la obligación de rendir cuentas de su actuación al pueblo, compuesto no ya de súbditos, sino de ciudadanos. Más tarde, en virtud de una evolución irreversible, el rey quedará reducido a un mero símbolo de la unidad nacional con poderes efectivos muy limitados de acuerdo con el principio «el rey reina, pero no gobierna». De esta manera se pasará (aunque lenta y gradualmente) de la monarquía constitucional pura, en la cual los ministros son responsables de cara al soberano y nada más, a la monarquía parlamentaria, en la que responden ante el parlamento y han de contar con su confianza.

Dentro del campo más propiamente civil, los ciudadanos gozarán ahora de garantías concretas que los defienden de las posibles arbitrariedades del ejecutivo (art. 7: «Nadie puede ser acusado, arrestado o detenido si no es en los casos que contempla la ley y en la forma que ésta establece»). No menos importante será el reconocimiento de la libertad de opinión y de imprenta (arts. 10 y 11: «Todo ciudadano puede hablar, escribir y publicar libremente...»), que tiene su inmediata aplicación concreta en la supresión de la censura previa (Constitución promulgada el 3 de septiembre de 1791). La misma libertad queda reconocida en el terreno religioso: «Nadie debe ser molestado por sus opiniones, incluso por las religiosas» (art. 10). De esta forma queda reconocido implícitamente el derecho a la práctica de la propaganda de cualquier religión, sin que nadie pueda ejercer coacción sobre las conciencias. Es más, según el espíritu de la declaración, el respeto hacia los demás debería llegar hasta el punto de no impedir en ningún caso la difusión de opiniones de las que se disienta, a tenor del principio: «No apruebo lo que dices, pero lucharé hasta la muerte por que puedas seguir diciéndolo». De la libre confrontación de las opiniones se espera alcanzar más fácilmente la verdad (optimismo inge-

nuo, pero fecundo aún a pesar del grave peligro de engaño moral para las clases menos preparadas).

En el aspecto económico, a los privilegios y a los monopolios de las viejas corporaciones y gremios, suceden la libertad de iniciativa y de comercio. Mediante la ley propuesta por el diputado Le Chapelier en 1791, que ha pasado a la historia con su nombre, quedan suprimidos los gremios medievales que durante la Edad Media habían sido tan útiles limitando la competencia y socorriendo las necesidades de los trabajadores, pero que en la Epoca Moderna habían quedado reducidos a círculos cerrados en los que entraban sólo los hijos de los antiguos socios, y que habían acabado por convertirse en instrumentos de defensa de la clase patronal, paralizando cualquier iniciativa que hiciese peligrar las antiguas haciendas. La misma ley, por otra parte, prohibió todas las asociaciones profesionales para salvaguardar más eficazmente la libertad de iniciativa y la igualdad de hecho.

Vale la pena recordar cómo esta ley y casi todas las ya enumeradas, que traducían a la práctica los principios esenciales de la Revolución Francesa, fueron imitadas más temprano o más tarde en todos los países europeos: prueba bastante clara de que no eran fruto de una ideología apriorística, sino que respondían a las exigencias objetivas de la sociedad y a las aspiraciones de la mentalidad contemporánea. Hay que apuntar, por otra parte, que toda esta labor legislativa, comparada con la declaración de los derechos que pretende aplicar, pone de relieve la íntima contradicción de las clases dirigentes francesas; cosa que, por otro lado, quedaba ya de manifiesto en la propia declaración. Los constituyentes de 1789 sostienen en teoría y en conformidad con su formación ilustrada, la igualdad absoluta de derechos para todos los hombres; pero en la práctica pretenden defender también los privilegios de la burguesía a la que pertenecen, acabando por limitar peligrosamente esta igualdad. Uno de los ejemplos más evidentes de esta estridente contradicción es la

limitación del derecho de voto partiendo del censo. Y, sin embargo, a pesar de estas lagunas prácticas, los principios del 89 acabaron impregnando gran parte de la mentalidad moderna y constituyeron un poderoso estímulo hacia una sociedad realmente fundada sobre la idéntica dignidad de todos sus miembros.

Aunque la realización de estos ideales haya sido parcial, sigue siendo una meta hacia la cual tiende el mundo moderno y, en esta perspectiva, la Revolución Francesa y la solemne declaración del 26 de agosto de 1789 representan un importante paso adelante en el camino de la humanidad.

2. *Aspectos negativos de la Revolución Francesa*

Quien tiene que reaccionar contra un abuso difícilmente se queda en el perfecto equilibrio: la Revolución, en su justo intento por liquidar el régimen de privilegio y de arbitrariedad, exageró los principios de igualdad y de libertad, sin lograr siempre encajarlos en los otros aspectos de la realidad, convirtiéndolos en un mito, un absoluto, con peligro de hacer más difícil la realización concreta de estos ideales, precisamente por exagerados y radicalizados. Este peligro, inherente a toda renovación radical, se veía agravado por los presupuestos ilustrados de que partían los autores de la declaración, que les llevaban a quedarse en consideraciones abstractas, olvidando «los obstáculos de orden económico y social, que de hecho limitan la igualdad y la libertad de todos los ciudadanos e impiden el pleno desarrollo de la persona humana». Por el mismo motivo, consideraban la naturaleza humana en sí y por sí incorrupta, dispuesta siempre a captar la verdad y a realizar el bien, abriendo así las puertas a eventuales abusos en perjuicio de los más débiles. A estas dos causas, presupuestos viciados de cierto abstractismo y dificultad natural de mantenerse en el justo medio, hay que sumar un fenómeno muy distinto: la Revolución Industrial, ya en curso a mediados del siglo XVIII, que explota al principio del XIX en forma más general.

Al reemplazar al hombre por la máquina daba origen a la industria y al capitalismo moderno, creaba un nuevo régimen de privilegio y de arbitrariedad y reducía una vez más la libertad e igualdad de muchos a una vana ilusión. Precisamente cuando hubiese sido más necesario un remedio a esta situación, el abstractismo del nuevo régimen quitaba a los oprimidos toda posibilidad de redención. La Revolución Industrial y la Revolución Francesa, al coincidir, determinaron el individualismo y la miseria del proletariado, mientras que el mito de la libertad impulsaba fuertemente el desarrollo del laicismo.

1) De esta forma la exageración de la igualdad desarrolló el *individualismo*. Para defender mejor la igualdad y la libertad de todos los ciudadanos, el Estado, como hemos visto, suprime las asociaciones profesionales: «Ya no hay corporaciones dentro del Estado. No existe más que el interés individual de cada uno y el interés general de todos. Corresponde a los libres acuerdos fijar la jornada de cada obrero y corresponde al propio obrero mantener el contrato que ha suscrito con quien le proporciona el empleo», declara el diputado Le Chapelier en su informe sobre el conocido proyecto de ley. Todo contrato de trabajo, estipulado libremente entre dos individuos, es justo y hay que respetarlo; por el contrario, constituiría una violación injusta de la libertad la intervención del Estado para imponer contratos colectivos obligatorios o para determinar del modo que fuese las condiciones concretas de trabajo. En consecuencia, mientras que en aras de un igualitarismo abstracto quedan los obreros abandonados a sí mismos, sin la defensa de un asociacionismo profesional y caen en manos de los contratistas, el Estado recusa intervenir en defensa de sus efectivas libertades y cree satisfacer las exigencias del bien común limitándose a defender el marco jurídico positivo. Una de las preocupaciones más vivas del código napoleónico es precisamente la defensa de la propiedad privada, cuya función social queda peli-

grosamente reducida al simple enriquecimiento del propietario. La sociedad se convierte por este camino en una suma de unidades cerradas en sí mismas y puede compararse a las mónadas de Leibniz, sin puertas ni ventanas, que viven y se desarrollan en sí y de por sí; el bien común aparece como la simple suma de los bienes individuales. El resultado final será la acumulación de ingentes riquezas en manos de muy pocos y el pauperismo de las masas en proporción superior, o al menos más visible, que en épocas precedentes. Renacen las servidumbres y las discriminaciones sociales. Todo esto va desarrollándose gradualmente, como es natural, pero podemos afirmar que la cuestión social ya está en germen dentro de la Revolución.

2) El mito de la igualdad y de la libertad no se volvía en contra únicamente de las clases menos privilegiadas. Terminaba también: a) poniendo en *crisis la autoridad del Estado*, y b) proporcionando un nuevo incremento al *laicismo* del siglo XVIII. La preocupación por salvaguardar la libertad determinó la preponderancia del poder legislativo sobre el ejecutivo, dando origen al sistema parlamentario, que degeneró muchas veces en el *parlamentarismo;* interminables y estériles discusiones en las cámaras, crisis en los gobiernos que no alcanzaban mayorías estables; falta de una autoridad capaz de garantizar la seguridad y promover el bien común; violación de los derechos esenciales de las minorías por parte de una mayoría que abusa de su posición. Será del parlamentarismo de donde nazca el deseo de una autoridad fuerte: la licencia destruyó la libertad y desbrozó el camino a las dictaduras. Fue el drama de Europa a caballo entre los siglos XVIII y XIX. Contemporáneamente, ya fuese por reacción natural ante la especialísima posición que ocupaba la Iglesia en el Antiguo Régimen, o por la intolerancia típica de los que niegan una verdad absoluta, la libertad de culto y de opinión se trocó en muchos casos en lucha abierta contra el catolicismo y la Iglesia. No sólo se puso al mismo nivel la verdad y el error (situa-

ción inevitable, lógica y hasta justa en una sociedad pluralista), sino que se oprimió por diversos procedimientos, que luego examinaremos, a la religión católica, a la vez que prescindía la sociedad en su organización cada vez más de cualquier tipo de inspiración religiosa.

Uno de los aspectos más significativos del laicismo posrevolucionario es, sin duda, la nueva concepción del Estado. Si ya en los siglos XVII y XVIII tendía el soberano absoluto a considerarse libre de todo vínculo moral, principio más implícito que explícito antes de la Revolución, queda ahora claramente afirmado. Valgan dos citas de un historiador liberal: «La introducción del matrimonio civil no es más que un corolario del Estado ético, es decir, del Estado que en su actividad no puede dejar de inspirarse en principios morales y partir de ellos, pero que no se limita a aceptar los principios de la Iglesia y a cumplirlos fiel y respetuosamente, sino que afirma una particular noción del bien y del mal y trata de practicarla, sin preocuparse demasiado de si corresponde o no con la de la Iglesia». «El matrimonio civil es el corolario de lo que puede decirse que fue, junto con el principio de nacionalidad y con el sentimiento de adhesión a la patria más que al príncipe, *la conquista más duradera de la Revolución Francesa:* la sumisión absoluta y exclusiva del ciudadano al Estado, la negación de cualquier poder extraño e independiente al Estado, del que el ciudadano no dependa y sea capaz de protegerlo incluso contra el Estado» [12]. Afirmaciones éstas gravísimas y que pueden parecer hasta libertarias en contraste con la rebelión contra el régimen absoluto en nombre de la libertad y que, en cualquier caso, evocan a los lectores atentos la profunda verdad de la intuición de Tocqueville.

3) Las consecuencias de la Revolución Francesa resultan aún más claras si se establece un parangón entre la sociedad del Antiguo Régimen y la liberal. En

[12] A. C. Jemolo, *Il Matrimonio* (Turín ^{3}1957) 24-25.

la primera se esconden bajo la etiqueta cristiana muchos abusos que nada tienen que ver con el espíritu evangélico. En la segunda aparecen y se defienden vigorosamente auténticos valores que pueden resumirse en una mejor comprensión de la dignidad de la persona humana; pero, al mismo tiempo, se pone en crisis el último fundamento de estos valores y, en consecuencia, la propia dignidad de la persona, defendida por un lado y amenazada por otro. En el liberalismo, afirmaciones y tesis conciliables con el cristianismo o auténticamente cristianas sin más quedan despojadas de su base cristiana debido a que el orden natural no se siente elevado ni perfeccionado por el sobrenatural; en el absolutismo, por el contrario, no se desarrollan los principios cristianos hasta sus últimas consecuencias y, en definitiva, el orden sobrenatural no tutela de forma suficiente el natural. En otras palabras, la sociedad moderna, desde el siglo XVI hasta la Revolución Francesa, exalta la autonomía propia de las actividades humanas con el peligro de exigir para éstas, además de la legítima autonomía y de la necesaria distinción de campos específicos, una verdadera separación y una independencia absoluta. La autonomía característica de la filosofía que no se fundamente directa e inmediatamente en la fe lleva al racionalismo, que excluye la posibilidad de cualquier otro tipo de conocimiento; la autonomía propia de la política, que tiene por fin propio el bien común temporal y no el sobrenatural, y que no es aceptada por la Iglesia, se transforma en laicismo, excluyendo cualquier influjo de la Iglesia sobre la sociedad y nada quiere saber de un fin último sobrenatural al que está destinado el hombre, es más, acaba por eliminar de la política cualquier consideración de tipo religioso, aun en el plano puramente natural. Podríamos multiplicar los ejemplos, pero lo dicho sobre este proceso, que tras iniciarse con el Renacimiento y el Humanismo y de desarrollarse por medio de la Reforma protestante

y de la filosofía moderna, alcanza sus últimos frutos con la Revolución de 1789, basta para darse cuenta de cómo el progreso humano no camina de forma lineal y monovalente, sino que abarca aspectos complejos, cuando no contradictorios, siendo algo ampliamente polivalente [13].

4) Hemos tratado de describir el significado más profundo, las más vastas consecuencias de la Revolución, haciendo reflexiones más bien generales, que se entenderán mejor apoyadas en los ejemplos aportados en las páginas siguientes. Pretendemos ahora aludir al menos a una de las consecuencias inmediatas de la Revolución con respecto a la Iglesia: *la pérdida de buena parte de sus riquezas* y del poder temporal que ostentaba.

La desamortización de los bienes eclesiásticos, que ocurrió en Francia en noviembre de 1789, fue sólo el primer ejemplo (si se prescinde de las medidas parciales adoptadas antes por los Estados absolutos) de un proceso que empezó a repetirse a lo largo del siglo XIX y a uno y otro lado del océano. Alemania imitó inmediatamente a Francia con la secularización de los principados eclesiásticos, típico residuo medieval destinado a desaparecer antes o después, pero todavía fuertemente enraizado en el suelo alemán (a finales del siglo XVIII) [14]. Tras algunas medidas parciales tomadas en 1794 y en el concordato de 1801,

[13] Ideas y apuntes de tomados J. Maritain, *Tre riformatori: Lutero, Calvino, Rousseau* (Brescia ²1956; tr. it. de G. B. Montini).

[14] Sobre la secularización, cf. L, 107; BT, IV, par. 200 y la bibliografía allí indicada. Cf. especialmente I. Rinieri, *La secolarizzazione degli stati ecclesiastici della Germania* (Roma 1906); J. Schmitt, *Staat und Kirche, bürgerliche und rechtliche Beziehungen infolge von Säkularisation* (Friburgo/Br. 1919); J. J. Lohr, en *Acta congr. jur. intern.*, Romae, V, 1934, 119-198; R. Colapietra, *La formazione diplomatica di Leone XII* (Roma 1966) 27 y 142, y en general el cap. V *(Le secolarizzazioni tedesche e il concordato di Baviera)*.

la orden se generalizó con ocasión de la paz de Lunéville entre Francia y Austria en 1801: el artículo 7 del tratado establecía que los príncipes alemanes herederos serían compensados de sus pérdidas territoriales a expensas de los antiguos feudos eclesiásticos. La aplicación práctica de este artículo, concertada en París y sancionada en Ratisbona el 27 de abril de 1803, superó las previsiones. Los artículos 34 y 35 de las disposiciones definitivas asignaban a los príncipes laicos los bienes de los obispos, de los cabildos catedralicios, de las colegiatas, de las abadías y monasterios y, aunque se insinuaba la posibilidad de que fuesen destinados a fines asistenciales y sociales, facultaban al Soberano local para que decidiese sobre ellos. Así se acabaron los principados eclesiásticos de Colonia, Tréveris y Maguncia y todo el orden político alemán experimentó un profundo cambio, como lo demostraba evidentemente la renuncia por parte de Francisco I de Austria al título de Emperador del Sacro Imperio de la nación germana el 6 de agosto de 1806. Así quedaba definitivamente liquidada una institución que durante la Edad Media había constituido uno de los pilares de la sociedad europea, pero que desde principios del siglo XIV tenía perdido gran parte de su prestigio y que con la paz de Westfalia había quedado reducida a una pura sombra. La desaparición de un título ya anacrónico era el simple reconocimiento de una situación que existía ya de tiempo atrás y el final de los principados eclesiásticos respondía a las tendencias generales del mundo moderno hacia una mayor distinción entre ambos poderes. De todas formas, las consecuencias para la Iglesia fueron muy notables: los obispos, y en general el clero alemán, de una posición rica y poderosa pasaron repentinamente a una situación económica y socialmente más modesta, incluso con dificultades inmediatas para el apostolado y la formación del clero, aunque con la posibilidad de un importante ahondamiento en lo es-

piritual. Con un realismo que rayaba en la brutalidad y que terminaba por olvidar perspectivas más amplias, más elevadas y no por ello menos concretas, el secretario de Estado de Pío VII, cardenal Ercole Consalvi, apuntaba: «Gran parte de los católicos del Imperio Germánico son personas pobres. En consecuencia, si a los obispos y al clero les faltasen medios para cubrir las necesidades de los católicos, ocurrirá muy fácilmente que los protestantes, que tienen riquezas abundantes, harán muchos prosélitos de entre los mismos católicos...» Muy otros eran los sentimientos del nuncio en Colonia, Della Genga, el futuro León XII, que no encontraba «extraño desear un mal real con el fin de poner remedio a tantos males mayores» y que ante los primeros síntomas de la secularización se mostraba complacido de que desapareciese «la sórdida manada de los canónigos que con las riquezas que sacan de sus múltiples beneficios y, sin servir para nada a la Iglesia, son la peste de Alemania...», y se alegraba de la desaparición definitiva de los feudos eclesiásticos donde los pastores reunían en sus manos ambas autoridades, la civil y la religiosa, con la consecuencia de ocuparse fundamentalmente de los asuntos temporales.

Cuanto sucedió en gran escala en Alemania se iba a repetir en proporciones más reducidas en todos los países. La Iglesia salía de la Revolución empobrecida y despojada del poder político que antes había tenido. Pero, ¿era esto realmente un daño o tenía razón Rosmini [15] cuando comparaba las riquezas de la Iglesia con

[15] Cf. los juicios de Consalvi y de Della Genga (coincidentes éstos con los de Pacca), en R. Colapietra, *op. cit.*, 27 y 142. El parangón de Rosmini, en *Lettera a Tommaseo*, 17 de octubre de 1832, y en *Epistolario*, IV, n. 1907, 423. La última frase de Rosmini, en *Delle Cinque Piaghe della Chiesa*, editado por C. Riva (Brescia 1966) 163. Cf. también el fragmento de la segunda parte de las *Osservazioni sulla Morale Cattolica*, incom-

la armadura de Saúl que inmovilizaba a David y exclamaba: «¿Dónde encontraremos un clero inmensamente rico que tenga coraje para hacerse pobre? ¿Dónde encontraremos un clero que sea capaz de comprender que ha sonado ya la hora en la que empobrecer a la Iglesia es precisamente salvarla?»

pletas, de Alessandro Manzoni: «Podré equivocarme, pero al ser despojada la religión en Francia de su esplendor externo y no tener otra fuerza que la de Jesús, pudo hablar más alto y fue más escuchada; al menos los que siempre están dispuestos a hacer el papel de oprimidos tuvieron contra ella un prejuicio menos; el lenguaje de sus defensores adquirió en seguida los rasgos gloriosos de los que fueron los primeros en profesarla, cuando semejante confesión sólo proporcionaba oprobio de la cruz».

N. B.—Para no incurrir en repetición no ofrecemos una síntesis del Liberalismo que, por otra parte, resultaría simétrica con la ofrecida sobre el régimen absoluto. También para la bibliografía sobre este tema remitimos a B. Leoni, *Il pensiero politico e sociale dell'Ottocento e del Novecento* en *Questioni di storia contemporanea* (Milán 1951) II, 1121-1339, bibl., 1264-1286, y a H. Sabine, *Storia delle dottrine politiche* (Milán 1953, útil, sobre todo, por la bibliografía inglesa y americana incluida en las pp. 559-596). Una síntesis equilibrada, aunque inspirada en los principios liberales, en G. de Ruggero, *Storia del liberalismo europeo* (Bari 1956).

II

LA IGLESIA Y EL REGIMEN LIBERAL

I. *UNA SOCIEDAD OFICIALMENTE NO CRISTIANA*

Las condiciones generales de la sociedad y de la Iglesia son en este período diametralmente opuestas a las que hemos visto al estudiar las líneas generales del Antiguo Régimen. Como hicimos entonces, ofrecemos también ahora un cuadro de conjunto de la situación, que resultará más claro teniendo presente la síntesis esbozada anteriormente. Habrá que tener en cuenta, de todas formas, que las páginas siguientes ofrecen una reconstrucción de conjunto que por fuerza tiene que ser aproximativa. En otras palabras, estas páginas ponen de manifiesto tendencias reales que existen en casi todos los países, pero en grado diverso o, si se prefiere, exponen un ideal al cual tratan de aproximarse casi todos los Estados, pero que de hecho se realiza en escala muy diferente según las circunstancias concretas y, en todo caso, a través de una larga evolución que recorre todo el siglo XIX y que no es contemporánea en los diversos países. Podría, pues, reprocharse a nuestra exposición cierto abstractismo, pero este defecto sólo se evitaría examinando todos y cada uno de los casos, con lo que caeríamos en el peligro del particularismo, perdiendo así la visión de conjunto. Por otra parte, parece útil subrayar de forma clara los grandes principios que inspiran durante el siglo XIX la política de la mayor parte de los gobiernos, las grandes líneas de la historia que, efectivamente, se siguen en todas partes aunque sea en distinta medida [1].

[1] Sobre el problema de la estructura no cristiana de la sociedad (problema distinto, téngase en cuenta, el de la descristianización efectiva o el de la apostasía de las masas) pueden utilizarse antes que nada las obras contemporáneas que marcaron las directrices jurídicas, políticas y religiosas del separatismo. Cabe examinar a este propósito tanto los escritos de historiadores y políticos de mediados del siglo XIX como los opúsculos que di-

El principio fundamental que informa la estructura política de la sociedad liberal en sus relaciones con la religión es diametralmente opuesto al que hemos observado al trazar los rasgos esenciales del Antiguo Régimen, expresado en este caso explícitamente por escritores y políticos: *el separatismo*. La idea central podría expresarse en estas palabras: el orden político-civil-temporal y el espiritual-religioso-sobrenatural no sólo son distintos, sino del todo separados; el Estado y la Iglesia discurren por caminos que nunca se encuentran (son las dos paralelas, imagen tan del

vulgaron en forma accesible estas ideas. Una bibliografía sobre este tema coincide en gran parte con la que pueda darse sobre el Liberalismo. Cf. de todas formas: *a)* entre las obras de aquel tiempo: A. Vinet, *Mémoire en faveur de la liberté des cultes* (Ginebra 1826); íd., *Essai sur les manifestations des convinctions religieuses et de la séparation de l'Eglise et de l'Etat* (Ginebra 1842); P. C. Boggio, *La Chiesa e lo Stato in Piemonte, sposizione storico-critica dei rapporti fra la S. Sede e il Regno di Sardegna dal 1000 al 1854*, 2 vol. (Turín 1854). *b)* Entre los tratados jurídicos más importantes recordamos: V. E. Orlando, *Teoria giuridica delle guarentigie della libertà* (Turín 1890); G. Jellinek, *Allgemaine Staatslehre (Das Recht des modernes Staates, I*, Berlín ²1905); W. Sagmüller, *Die Trennung von Kirche und Staat* (Friburgo/Br. 1907); H. Kelsen, *General Theory of Law and State* (Harvard 1945; esta obra es la ampliación del estudio publicado en 1925 con el título *Allgemaine Staatslehre)*. En línea opuesta se mueve P. Santi Romano, *L'Ordinamento giuridico*, I (Pisa 1918), fundador de la teoría institucional que posibilita el reconocimiento de la Iglesia por parte del Estado. Obviamente, el concepto de separación dio lugar a acaloradas discusiones, especialmente entre los que subrayaban el aspecto dogmático y los que atendían a los aspectos concretos del problema: cf. para la primera tesis A. Checchini, *Introduzione dommatica al diritto ecclesiastico italiano*, I (Padua 1937) y para la segunda A. C. Jemolo, en «Archivo giuridico», 119 (1930), 3-31. Una síntesis reciente: G. Caputo, *Il problema della qualificazione giuridica dello Stato in materia religiosa* (Milán 1967), especialmente p. 78. *c)* Para la síntesis histórica cf. F. Ruffini, *La libertà religiosa*, I (Turín 1901); K. Rotherbürger, *Die Trennung von Staat und Kirche* (Tubinga 1926); las obras tantas veces citadas de A. C. Jemolo *(Chiesa e Stato in Italia...)*, Salvatorelli *(Chiesa e Stato dalla Rivoluzione francese ad oggi...)*, las historias de la tolerancia y la libertad religiosa y las que estudian las doctrinas políticas (De Ruggiero, Sabine).

gusto de muchos estadistas de los siglos XIX y XX) y que no tienen entre sí relación alguna. La naturaleza de la sociedad civil es colectiva, mientras que la religión consiste en una relación totalmente individual con Dios. La sociedad busca como fin propio únicamente la prosperidad temporal, limitada a esta vida; la religión se orienta hacia el vivir ultraterreno, eterno. La sociedad no puede violar el secreto de las conciencias ni tratar de imponerse a ellas, mientras que la religión se desarrolla por entero en lo íntegro de la conciencia. No existe, por tanto, elemento alguno en común entre la vida de la sociedad civil, del Estado, y la de la religión y la Iglesia, de tal forma que ambas instituciones podrían ignorarse mutuamente. Entre los muchos defensores de esta tesis recordaremos a Pier Carlo Boggio, un jurista piamontés de mediados del siglo XIX, en quien, al menos en parte, se inspiraron Cavour [2] y el suizo Vinet.

Se insiste igualmente en que la Iglesia tiene un carácter y una estructura muy distintos, si no opuestos, a los del Estado, relegando a un segundo plano (y a veces hasta olvidando) el elemento jurídico que le es esencial, para exaltar antes que nada su manera de actuar basada en la eficacia de la gracia y en la persuasión, puesto que la fe supone la adhesión libre y la íntima convicción del individuo. Partiendo de estas

[2] P. C. Boggio, *op. cit.* en la nota 1; cf. especialmente I, XXV (Introducción: Carta al conde De Cavour): «La religión es la relación, el vínculo *(religio, religare)* entre el hombre y Dios; vínculo, por supuesto, individual porque se basa en la moral personal, vínculo también espiritual porque afecta sólo al alma y se refiere a la vida futura. El Estado, en cambio, tiene una entidad colectiva, su índole y su carácter son temporales, al igual que su misión y objetivo; el Estado no tiene conciencia, no tiene moralidad personal; por tanto, el concepto de religión es inaplicable al Estado». Las tesis de Boggio fueron refutadas muchas veces por la CC y en el *Saggio di diritto naturale fondato su fatto* de P. L. Taparelli d'Azeglio. El libro fue incluido en el Indice como expresión clásica del separatismo. Cf. para ulteriores profundizaciones sobre los precedentes de Cavour, la bibliografía contenida en la ed. it. de R. Aubert, *Il Pontificato di Pio IX* (Turín 1964) 128, n. 25.

premisas es fácil llegar a una conclusión: ambas esferas, la religiosa y la política, tienen sus leyes propias, diversas, puesto que lo que prohíbe o permite la Iglesia puede muchas veces permitirlo o prohibirlo el Estado y, en todo caso, la posible identidad o diversidad de mandatos o de prohibiciones no pasará, sólo será material, ya que la intervención estatal no se justifica más que por las exigencias del bien común temporal, mientras que la de la Iglesia tiene sus motivaciones religiosas sobrenaturales. Este principio lo resume con su acostumbrada eficacia A. C. Jemolo: «Un conocido publicista alemán había expresado la doctrina liberal con la afirmación de que el ciudadano desde la cuna hasta la tumba no debería encontrarse nunca frente a un Estado que le pida cuentas de su profesión religiosa... La actividad jurídica... jamás debería servir para facilitar dentro de la organización del Estado... preceptos, prohibiciones o sanciones punitivas para la autoridad eclesiástica» [3].

Cesa, por tanto, como profundamente contrario a la mentalidad moderna, que lo considera ofensivo contra el honor y la dignidad del Estado y de la Iglesia, la función del «brazo secular». Otro historiador liberal, Salvatorelli, escribe: «La Revolución Francesa condujo, por vez primera en la historia, de la Europa cristiana a la laicización completa de la vida pública... Desde la Revolución en adelante la humanidad se acostumbró a vivir su vida social y política al margen de la intervención de la Iglesia, de sus poderes trascendentes y de sus ministros considerados como detentores de dichos poderes. Hasta entonces, el nacimiento de los hijos, su educación, los matrimonios, la muerte, la organización de la vida colectiva, la constitución y funcionamiento del poder público, todo este complejo de hechos quedaba bajo el sello de la reli-

[3] A. C. Jemolo, *Chiesa e Stato in Italia negli ultimi cento anni* (Turín 1948) 506. Jemolo alude a E. Friedberg, *Die Grenzen zwischen Staat und Kirche* (Tubinga 1872) 44. Cf. también W. Kahl, *Lehrsystem des Kirchenrechts und der Kirchenpolitik* (Friburgo-Leipzig 1894); íd., *Uber Parität* (1895).

gión y de la religión confesional, sacerdotal y jerárquica. La religión era asunto de Estado... La Revolución realizó, por vez primera desde los tiempos de Constantino, la separación completa e integral entre la Iglesia y el Estado» [4].

Esta concepción, a la que estamos bien acostumbrados en la práctica y cuyos aspectos susceptibles de una valoración diversa nos resulta bastante difícil distinguir, es la que recoge la encíclica *Quanta cura*, de Pío IX, de 1864, en la que trató de sintetizar los principales errores del mundo moderno. Entre los condenados encontramos: «La concepción social ideal y el progreso civil exigen que la sociedad humana se organice sin tomar en cuenta la religión, como si ésta no existiese o, por lo menos, sin hacer distinción entre religiones verdaderas y falsas», y por ello «la sociedad civil ideal es aquella en la que la autoridad no tiene poder alguno de castigar, basándose en las leyes estatales, a quien viola la religión católica, a no ser que lo exija la tranquilidad pública» [5].

Evidentemente, en esta línea no puede el Estado conceder privilegios especiales a la Iglesia católica, ya que esto significaría su reconocimiento como ordenamiento jurídico primario, independiente del Estado o, por lo menos, una ofensa contra el principio de igualdad de todos los ciudadanos, sea cual fuere su fe. Por los mismos motivos, sería inconciliable con el separatismo, «por la contradicción que no consiente» un régimen de concordato.

Tras haber indicado en rasgos sumarios el principio que inspira el comportamiento de la sociedad liberal hacia la religión, veamos sus principales aplicaciones concretas.

[4] L. Salvatorelli, *Chiesa e Stato dalla Rivoluzione Francese ad oggi* (Florencia 1955) 4.

[5] *Acta Pii IX*, I, III, 789ss. (EM, 318, LG n. 797, 289).

1. *Origen puramente humano, convencional, de la sociedad y de la autoridad*

La sociedad y la autoridad nacen de una libre convención humana, de un consenso explícito o implícito, pero nunca de una exigencia radicada en la esencia misma de las cosas y por ello derivada, en último análisis, de Dios. Usando las palabras de León XIII en su encíclica *Diuturnum* (1885), «los que defienden que la sociedad deriva del libre consentimiento de los hombres explican por la misma fórmula el origen de la autoridad, afirmando que cada uno de los hombres ha cedido una parte de sus derechos, sometiéndose cada uno libremente a la autoridad de quien ha recogido todos estos derechos» [6]. Por consiguiente, la autoridad no ostenta otros derechos que los que le han sido concedidos. Aunque sobre esto existen diversas teorías, se admite generalmente que el titular de la autoridad es un simple mandatario, casi un instrumento del pueblo, del que se vale éste en propio beneficio y a quien, por tanto, puede deponer a su gusto. En cualquier caso, la autoridad ha perdido aquí ese típico carácter sagrado que revestía en el Antiguo Régimen y tiene que responder ante el pueblo de su política. La revolución, por lo menos en caso de abuso, es absolutamente lícita.

2. *La unidad política se funda en la identidad de intereses políticos*

Los ciudadanos se sienten parte de la misma comunidad política porque ella y sólo ella representa para todos la garantía y el instrumento esencial del bien común. Durante todo el siglo XIX siguen existiendo Estados plurinacionales, como Austria-Hungría, Alemania y Rusia, que han incorporado parte de otras naciones; pero, incluso como reacción a estas situaciones, se analiza con más precisión el concepto de

[6] *Acta Leonis*, I, 225.

nación. Los alemanes destacan en él, sobre todo, su fundamento natural: la unidad de estirpe. Los latinos, por el contrario, son más sensibles al fundamento espiritual: la conciencia de la propia unidad histórica y la voluntad de defenderla [7]. De todas formas, sea lo que sea del principio de nacionalidad, por el cual cada nación tendría derecho a constituirse en Estado, y sin alejarnos de nuestra perspectiva, se admite ahora la coexistencia dentro del mismo Estado de religiones diferentes, cuyos seguidores son todos ellos ciudadanos en plenitud de derechos. Ya no tiene sentido una discriminación civil y política por motivos confesionales y, a pesar del breve y momentáneo brote de las viejas limitaciones antisemitas durante el período de la Restauración, los judíos, al igual que los protestantes, acaban por conquistar antes o después la plenitud de sus derechos. «La loi, qui ne peut forcer les opinions religieuses des citoyens, ne doit voir que des français, comme la nature ne voit que des hommes», afirma el consejero de Estado Portalis en su informe sobre el Código napoleónico [8]. En todos los países europeos tiene validez el principio expuesto en la ley del reino de Cerdeña del 19 de junio de 1848: «La diferencia de culto no origina excepción en el disfrute de los derechos civiles y políticos y en el acceso a los cargos civiles y militares».

3. *Concluye el concepto de «religión de Estado» y se afianza la plena libertad de conciencia*

«El concepto de religión es inaplicable al Estado» [9], tanto por su misma naturaleza colectiva y social, en

[7] Cf. F. Chabod, *L'idea di nazione* (Bari 1961) y la bibliografía que allí se cita sobre este tema; P. L. Taparelli d'Azeglio, *Della nazionalità* (Génova 1847, en polémica con la escuela liberal sobre el valor absoluto que éstos atribuyen al principio de nacionalidad, según el cual cada nación tiene derecho a constituirse en Estado independiente).

[8] Citado en *Nouvissimo Digesto*, término *Matrimonio*, 343, nota.

[9] P. C. Boggio, *op. cit.*, XXV.

contraste con el carácter exclusivamente individual de la religión, como por su incompetencia para juzgar sobre la verdad de una religión determinada, como había advertido Locke en su *Carta sobre la tolerancia*, y por el respeto que debe observar para con todos los ciudadanos, sea cual fuere el culto que profesan. Se consideran injustas las penas especiales antes sancionadas contra quienes ofendían la religión del Estado. Lo que ahora se ofende es en todo caso al patrimonio espiritual propio de un grupo determinado de ciudadanos [10]. Se afirma, como recuerda no sin escándalo la *Quanta cura*, que «la libertad de conciencia y de culto es un derecho innato de todos los hombres, que en cualquier sociedad civil rectamente organizada debe ser reconocido y tutelado por la ley»; «ninguna auto-

[10] En Italia el Código penal Zanardelli de 1889 no trató ya de «los delitos contra la religión del Estado», como lo había hecho el Código toscano de 1853, ni de «reatos contra la religión del Estado y otros cultos», como decía el Código albertino de 1839, sino que, hablando de los delitos contra la libertad, incluía entre ellos los «delitos contra la libertad de cultos». «El legislador no cree tener que tutelar la religión como un bien por sí misma, sino sólo la libertad religiosa, y si se decidió a defenderla con disposiciones especiales fue sólo porque tuvo por particularmente peligrosas las violaciones contra aquella libertad y, por tanto, por insuficientes las normas penales que tutelan la libertad común de los individuos» (P. Ciprotti, *Gli ecclesiastici nelle leggi dell'unificazione italiana*, en «Annali della Facoltà giuridica dell'Università di Camerino», 22 [1966] 148). El Código penal promulgado en tiempo del fascismo habla en el l. II, tit. I, c. II, sec. II de las «multas que se refieren a la limpieza de las costumbres» y en el art. 724 trata de la blasfemia contra la Divinidad... o las personas veneradas en la religión del Estado», emparejando este tratado con lo que se refiere a las «manifestaciones ultrajantes contra los difuntos». La Corte Constitucional italiana ha aclarado el alcance del artículo que «subraya no ya la cualificación formal de la religión católica, sino la circunstancia de ser ésta la que profesa la casi totalidad de los súbditos del Estado italiano, siendo como tal acreedora a una especial tutela penal por la mayor amplitud e intensidad de las reacciones sociales naturalmente suscitadas por la ofensa contra ella» (*Decisioni della Corte Costituzionale in materia ecclesiastica*, editadas por Pio Ciprotti [Milán 1965] 21-22, sentencia del 17 de diciembre 1958).

ridad civil o eclesiástica tiene derecho a impedir a nadie manifestarse en público ni defender de palabra o por escrito o de cualquier otro modo sus propias convicciones». El mismo término de tolerancia se considera ya superado en cuanto que señala una discriminación entre las diversas opiniones, y queda sustituido por otro, más amplio, que es el de «libertad de conciencia». La sociedad ni puede ni debe establecer diferencias entre la verdad y el error y en consecuencia ha de reconocer los mismos derechos a todas las confesiones religiosas.

4. *Las leyes civiles no tienen en cuenta el orden canónico*

Como ya hemos señalado, el Estado no reconoce las leyes canónicas, no las sanciona, y en muchos casos puede seguir criterios del todo diversos. Este principio tiene una aplicación muy vasta. No es preciso detenernos a recordar cómo queda completamente abolida toda la legislación, de la que hemos dado ejemplos abundantes, que tendía a inclinar a los súbditos hacia la práctica religiosa, hacia la observancia del descanso dominical y hacia la asistencia a las ceremonias sagradas. Igualmente basta un momento de reflexión para caer en la cuenta de que el Estado moderno no puede lógicamente atribuir un valor jurídico especial a la condición del eclesiástico, del sacerdote o del religioso ligado por tres votos *in facie Ecclesiae;* para el Estado sigue siendo un ciudadano con derechos iguales a los de cualquier otro ciudadano, que el Estado tiene que reconocer legalmente existentes. La incapacidad para poseer, característica del religioso de votos solemnes, afecta al ordenamiento canónico y no al civil. Y lo mismo ha de decirse de su incapacidad para contraer matrimonio [11]. Sería igual-

[11] Cf. P. Ciprotti, *Gli ecclesiastici e i religiosi nelle leggi dell' unificazione italiana*, en «Annali della Facoltà giuridica dell'Università di Camerino», 32 (1966) 138: «Con el sometimiento de los eclesiásticos y religiosos al derecho común debían cesar

mente un escándalo, una violación de los sagrados principios del 89, si el Estado limitase los derechos civiles y políticos de quien se viese afectado por las censuras eclesiásticas; escándalo que de hecho ha ocurrido más de una vez en nuestros días (especialmente al desvanecerse un tanto los principios liberales) cuando se impusieron los regímenes totalitarios [12]. Detengámonos unos momentos en dos problemas más conocidos: el divorcio y la libertad de imprenta.

automáticamente las incapacidades canónicas más notables para el derecho estatal: la incapacidad del clérigo mayor y del religioso de votos solemnes para contraer matrimonio y las incapacidades matrimoniales en diversos grados de los religiosos... El Código civil no registró entre los impedimentos matrimoniales ni el orden sagrado ni la profesión religiosa; y después de una norma que se refería a los derechos sucesorios contenida en el art. 22 de las disposiciones transitorias del Código de derecho civil de 1865... hubo una disposición expresa y de alcance del todo general en el art. 2 del decreto legislativo del 7 de julio de 1866, n. 3036, que se extendió luego al Veneto y a la provincia romana». Seguían existiendo casos especiales: ¿debía o no debía reconocer el Estado el carácter indeleble de la ordenación y excluir o no a un ex sacerdote del oficio de jurado? El tribunal de Nápoles se atuvo en 1883 a la primera tesis, pero otro tribunal de la misma ciudad y año fue de parecer contrario *(ibíd.*, 142).

[12] En los Pactos Lateranenses, el artículo 5, párrafo 3.° del Concordato establece que ningún eclesiástico afectado por censuras puede ejercer cargos en los que tenga que estar en contacto directo con el público. Una interpretación retroactiva y extensiva de este artículo impidió a Ernesto Bonaiuti, sacerdote excomulgado por sus ideas modernistas, volver a su cátedra de historia del cristianismo de la Universidad de Roma, de la que había sido provisionalmente alejado. El párrafo fue impuesto personalmente por Pío XI, que, al parecer, trataba de castigar directamente a Bonaiuti e insistió, en realidad con resultado incompleto dada su retroactividad. La Corte Constitucional italiana, invitada a pronunciarse sobre el «caso Bonaiuti» el 14 de junio de 1962, eludió una decisión al respecto. Cf. texto de la sentencia en P. Ciprotti, *Decisioni della Corte Costituzionale in materia eclesiastica*, *op. cit.*, pp. 30-38, y para la defensa del «caso Bonaiuti», S. Lener, *Un nuovo attaco al Concordato (Il «caso» del Sindaco di Ucria)* en CC 1961 (IV) 113-125; id., *Giustizia ed uguaglianza negli articoli 3 e 51 della Costituzione in relazione al art. 5 del Concordato*, *ibid.*, 237-252; id., *Ancora sull'art. 7 della Costituzione (a proposito dell'asserito contrasto tra l'art. 5 del Concordato ed alcune norme costituzionali*, *ibid.*, 561-580).

La introducción del matrimonio civil (sometiendo a la jurisdicción exclusiva del Estado el contrato matrimonial, bien confiando su estipulación al sacerdote por delegación estatal, cuando los contrayentes no se oponían, como estaba previsto en el reino de Cerdeña en 1852, bien celebrándolo ante un oficial del estado civil) fue considerada como una de las mayores conquistas del Estado moderno, que no sólo recuperaba así uno de los campos que había invadido la Iglesia, sino que ratificaba también la igualdad de los ciudadanos sin discriminaciones de culto, a la vez que garantizaba la libertad de conciencia, liberándoles de la obligación de someterse a ritos contrarios a sus convicciones. Pero el matrimonio civil tuvo como consecuencia, más o menos próxima, el divorcio.

Admitido en la Antigüedad pagana, el divorcio perduró en la práctica en la legislación de la alta Edad Media, cesando únicamente al afirmarse el Derecho canónico en el primer período después del año 1000, al reservarse la Iglesia las cuestiones matrimoniales. Reapareció con la Reforma protestante, pero únicamente en los países reformados y más como principio teórico que como hecho social (en Inglaterra el divorcio estaba reservado al Parlamento desde principios del siglo XVII y de 1670 a 1857 sólo se autorizaron 229 divorcios. En Alemania el divorcio no estaba permitido). En los países tradicionalmente católicos fue introducido en primer lugar en Francia mediante la ley de 20 de septiembre de 1792, que concretaba el principio constitucional según el cual «la loi ne considère le mariage comme un contrat civil». El preámbulo de la ley declaraba: «La faculté de divorcer résulte de la liberté individuelle, dont un engagement indissoluble serait la perte». En atención a esta premisa, se permitía el divorcio por mutuo consentimiento de las dos partes con una simple declaración oficial de estado civil y, en caso de negativa de una de las dos partes, con un complejo más bien vasto de causas, que incluía la incompatibilidad de humor y de carácter. Las con-

secuencias no se hicieron esperar: en el primer trimestre de 1793 se produjeron en París 562 divorcios sobre 1.875 matrimonios, más o menos uno de cada tres. Hay que tener en cuenta, no obstante, para saber valorar equitativamente estas cifras, la situación totalmente excepcional por la que pasaba Francia entonces, muy poco favorable a la creación de vínculos estables. El Código napoleónico de 1804 volvió a admitir, a diferencia de la ley de 1792, la indisolubilidad como principio, pero manteniendo el divorcio, aunque únicamente en cuatro casos: adulterio, condena de una de las partes a penas aflictivas o infamantes, sevicias, excesos o injurias graves, imposibilidad de continuar la vida común, demostrada no sólo con las declaraciones de los cónyuges, sino con el parecer de los parientes. Abolido tras la vuelta de los Borbones, el divorcio fue restaurado de nuevo de forma definitiva en 1886. Durante la segunda mitad del siglo XIX casi todos los Estados antes oficialmente católicos siguieron el ejemplo de Francia, mientras que los protestantes, como Inglaterra y Alemania, regularon de otra forma este asunto, atribuyendo la competencia sobre el divorcio a las autoridades civiles en lugar de las eclesiásticas [13].

La libertad de imprenta (una de las conquistas más importantes de la Revolución Francesa) lleva como corolario inmediato la supresión de la censura eclesiástica. Se trata de un caso particular del principio general ya expuesto. Boggio lo describe así: «La autoridad eclesiástica, maestra y custodia de las almas, tiene no sólo el derecho sino el deber de vigilar con

[13] Cf. G. Brunelli, *Divorzio e nullità di matrimonio negli Stati d'Europa* (Milán 1937); H. Colin-H. Capitant, *Traité de droit civil* (París 1953) 452-456; *Nuovissimo Digesto Italiano*, IV (Milán 1960), *Divorzio; Enciclopedia del diritto*, XIII (Milán 1964), *Divorzio*, especialmente 482-507, *Storia del Istituto;* G. Prader, *Il matrimonio nel mondo* (Padua 1970). Actualmente no admiten el divorcio los siguientes países: Andorra, Argentina, Brasil, Chile, Colombia, Filipinas, Irlanda, Liechtenstein, Malta, Paraguay, Quebec (Canadá), San Marino, España y Terranova (Canadá).

solicitud infatigable por su salud y de prevenir todas las ocasiones de daño. No cabe duda que si impide la divulgación de escritos perniciosos habrá contribuido a conseguir eficazmente su objetivo. Pero, ¿será igualmente verdad que pueda forzar a la autoridad laica a que intervenga mediante sanciones penales o por la fuerza en la represión de las violaciones cometidas contra la autoridad espiritual y en nombre de una religión que es toda persuasión y espontaneidad? La supresión de la revisión eclesiástica significa que de ahora en adelante la autoridad laica no se convertirá en ejecutora de las sanciones impuestas por la Iglesia en materia de imprenta» [14]. En la práctica se llegó gradualmente a la libertad de imprenta hacia la mitad del siglo XIX. Los gobiernos se limitaron en un primer momento a abrogar casi por completo la sanción civil a la censura eclesiástica y permitieron que se tratase en los periódicos de asuntos de historia contemporánea y de administración pública, pero manteniendo la censura estatal; esta decisión, tomada demasiado tarde, resultó rápidamente superada, y con la concesión de la Constitución se reconoció explícitamente la libertad de imprenta, cesando todo tipo de censura previa. La Iglesia misma, anclada aún en teoría en las disposiciones tridentinas, que prescribían la censura previa para todos los libros de cualquier asunto que tratasen, tuvo que rendirse ante la evidencia de los hechos y lo hizo con las nuevas disposiciones del 2 de junio de 1848, que limitaban ya a algunas materias la censura eclesiástica.

5. *Diversas actividades ejercidas hasta el momento exclusivamente por la Iglesia son ahora reivindicadas por el Estado*

Recordemos el cuidado de los registros del estado civil, confiado a los párrocos hasta principios del siglo XIX y asumido ahora por la autoridad civil, no sin

[14] P. C. Boggio, *op. cit.*, I, 253.

el vivo disgusto de la jerarquía; la administración de los cementerios civiles sustraída a la autoridad eclesiástica y, sobre todo, la dirección de innumerables obras de caridad, desde hospicios a hospitales, en los cuales la caridad practicada en nombre de Cristo y en favor de los hermanos quedó sustituida por la asistencia pública desarrollada por el Estado en beneficio de los ciudadanos. Por lo demás, el mismo concepto de asistencia fue superado lenta y gradualmente para dejar sitio a la previsión y a la seguridad social, con un progreso que implicaba no sólo la ampliación de los beneficios a una masa cada vez más dilatada, sino también por el reconocimiento de un derecho efectivo a semejante asistencia. Por contrapartida se hizo cada vez más pesada la máquina estatal y, sobre todo, se trató de ir reduciendo cada vez más la función social de la religión y de desvalorizar la noción de caridad cristiana.

Particular importancia fue adquiriendo la extensión progresiva de la instrucción a estratos más vastos de la población, que, por lo demás, era a veces combatida y hostilizada por los liberales, que hubiesen preferido dejar a las masas en la ignorancia para poder dominarlas mejor. Al mismo tiempo la instrucción y la educación pública se veían privadas en todo o en parte de su carácter religioso: la educación laica sustituía a la educación cristiana que quedaba confinada a la familia y a la parroquia. Este espíritu aparece ya a finales del siglo XVIII en el «Plan general de instrucción pública» presentado en 1797 por Lorenzo Mascheroni para la república cisalpina. Había que concentrar en manos del Estado todos los grados de la instrucción pública «quitando esta tarea especialmente a las Ordenes e Institutos religiosos y confesionales, que siempre lo habían ejercido anteriormente, especialmente en la escuela media e inferior; dirigir toda la instrucción a la preparación política y social de los ciudadanos y abolir toda instrucción religiosa dando a la escuela un carácter marcadamente científico y

realista» [15]. El plan se quedó en papel mojado, pero sigue siendo un claro documento de las tendencias laicizantes, que se conjuntaban con un sincero esfuerzo de elevación popular. No quedó, en cambio, en letra muerta el plan napoleónico del monopolio universitario estatal. La Universidad, creada por la Iglesia y dentro de la cual la teología ocupaba el lugar de honor, se convirtió en una institución laica, controlada, dentro de márgenes más o menos amplios de autonomía, por el Estado, y el estudio de la teología pasó a ocupar un puesto cada vez más modesto hasta que fue eliminado por completo, al menos en los países latinos (supresión de las Facultades de teología en Italia, 1873) [16].

6. *Fin de las inmunidades típicas del Antiguo Régimen*

El Estado liberal prosigue y lleva victoriosamente a su término la lucha iniciada por el Estado absoluto contra las inmunidades. También aquí cabe aplicar la tesis de Tocqueville. A los motivos de orden sustancial que habían inspirado la ofensiva del Estado absoluto (y que se reducen en definitiva a la obligada e imprescindible tutela de la propia autoridad y soberanía) se sumaba ahora, en el nuevo clima posrevolucionario, otro tipo de consideraciones, defendidas ya, por otra parte, por los jurisdiccionalistas del siglo XVIII, como Riegger von Ritter. Aunque disfruten los eclesiásticos de plena libertad en el ejercicio de su propia misión religiosa, no tienen privilegio alguno en todo aquello que desborde ese ejercicio, puesto que, siendo ciudadanos como todos los demás, gozan de idénticos derechos, pero deben también someterse a

[15] D. Bertoni Jovine, *Storia della Scuola popolare in Italia* (Turín 1954) 46. Imbuido de idéntico espíritu, E. Perodi llamó a la creación de una escuela primaria laica en Roma a partir de 1870 «el hecho más grande después de la liberación», (E. Perodi, *Roma italiana, 1870-1895*, Roma s. a. [1895] 42).

[16] B. Ferrari, *La soppresione delle facoltà di teologia nelle Università di Stato in Italia* (Brescia 1968).

las mismas leyes. La defensa de los viejos privilegios aparecería hoy como un abuso de la misión religiosa confiada al sacerdote, como si se tratase de aprovechar en beneficio propio la autoridad espiritual otorgada por Dios en bien de las almas. Durante todo el Antiguo Régimen la jerarquía había creído que para salvar la buena opinión y el prestigio del clero bastaba con ocultar al público las eventuales culpas cometidas por algún clérigo y quizá muy por este particular motivo, aparte de una concepción extensiva de sus propios poderes, había defendido tenazmente el fuero eclesiástico. Hoy la opinión pública, en conjunto más madura, sabe que todos, incluso los sacerdotes, pueden pecar hasta cometer delitos y se siente más inclinada que antes a comprender y perdonar; lo que constituiría un escándalo intolerable, mucho más grave en definitiva que el mismo delito de un sacerdote, sería la concesión de privilegios especiales al eclesiástico reo de delito únicamente por ser ministro de una religión. El privilegio se ha hecho ahora sinónimo de injusticia y determina una reacción instintiva; en este caso un privilegio en favor de los ministros de la religión se convertiría en perjuicio para la propia religión y para la Iglesia.

Esta mentalidad general aparece clara en las discusiones que acompañaron durante el siglo XIX la lucha primero por la reducción y luego por la supresión de las inmunidades eclesiásticas. La lucha adquirió una especial vehemencia no en Francia (donde el turbión revolucionario había arrasado sin misericordia todas las viejas estructuras y donde la Iglesia podía darse por satisfecha si lograba recuperar algunas posiciones fundamentales); tampoco en aquellos Estados en los que pervivían aún los residuos del absolutismo, sino precisamente en los Estados que, a pesar de mantenerse fieles a la religión católica, inspiraban su legislación en criterios liberales y protestaban—sinceramente o por táctica—sorprendidos ante la oposición que les planteaba la Curia romana cuando pedían sólo una

parte de lo que en Francia se había conseguido ya tiempo atrás y sin que la Curia protestase. En realidad, la situación era bien diversa y puede explicarse la diferencia de actitud por parte del Vaticano aunque resulte difícil replicar a la acusación que asegura que Roma se muestra débil con los poderosos y poderosa con los débiles.

En esta perspectiva adquiere un alcance histórico de interés general la polémica sobre la abolición del fuero eclesiástico desarrollada en el reino de Cerdeña entre febrero y abril de 1850 [17]. Los partidarios de la ley se apoyaban más que nada en la soberanía del Estado, en la igualdad de los ciudadanos ante la ley, en el anacronismo de las inmunidades, en el carácter

[17] Sobre las leyes Siccardi, referentes a la abolición del fuero eclesiástico, cf. la discusión en el Parlamento recogida en el volumen *Leggi Siccardi sull'abolizione del foro e dell'inmunità ecclesiastica* (Turín 1850); *Acta Pii IX*, I, II, 9-435; las polémicas en la prensa intransigente, como «L'Armonia» y CC, s.I, vol. I, 225ss., 459ss., 593ss., 701ss.; en la liberal, como «Il Risorgimento», «L'Opinione» y «La Frusta». Cf. también P. C. Boggio, *op. cit.*, II, 207-444; T. Chiuso, *La Chiesa in Piemonte dal 1797 ai giorni nostri*, 4 vol. (Turín 1888) III, 156-393; A. Bozzola-T. Buttini, *Stato e Chiesa nel Regno di Sardegna negli anni 1849-1850 e la missione Pinelli a Roma*, en *Il Risorgimento italiano* 13 (1920) 217-260, 14 (1921) 81-106, 294-384 y los estudios recientes de P. Pirri, *Pio IX e Vittorio Emanuele II*, I (Roma 1944); D. Masse, *Il caso di coscienza del Risorgimento italiano* (Alba 1946) 119-132, 191-211; A. C. Jemolo, *Chiesa e Stato in Italia negli ultimi cento anni* (Turín 1948) 200-214; C. Magni, *I subalpini e il concordato* (Padua 1961); M. F. Mellano, *Il caso Franzoni e la politica ecclesiastica piamontese (1840-1850)* (Roma 1964). La ley, a pesar de la intervención personal de Pío IX para persuadir al rey, fue sancionada por éste el 8 de abril de 1850: el nuncio pidió inmediatamente su pasaporte y desde entonces quedaron rotas las relaciones diplomáticas entre Roma y Turín. Motivaban la intransigencia de la Curia, además de todo el complejo de factores que hemos visto hablando del problema de las inmunidades en el siglo XVIII, algunas cuestiones personales, ya que el gobierno pretendía a toda costa la remoción del arzobispo de Turín, Mons. Fransoni, a quien Pío IX no quería sacrificar, y también las amplias pretensiones de la Curia sobre el nuevo concordato, en el que la renuncia al fuero tendría que haberse compensado con muchas otras concesiones, que hubiesen convertido al Estado en el brazo secular de la Iglesia.

unilateral que, a su entender, tenían los concordatos por los que había reconocido el Estado durante mucho tiempo la existencia de estas excepciones a la ley, y finalmente en la naturaleza puramente espiritual de la Iglesia que, según esta tesis, carecía de verdaderos poderes jurídicos. El conde Siccardi, ministro de justicia y autor del proyecto de ley, afirmó: «La administración de la justicia civil y penal es incontestablemente una rama inseparable de la soberanía del Estado y solamente a él pertenece en toda su plenitud la soberanía territorial y el ejercicio de la justicia civil y penal sobre las personas y cosas temporales. El Rey, el Parlamento y todos los poderes del Estado juntos no podrían renunciar al derecho de legislar ni al de dictar normas a los tribunales. Se trata de una soberanía inalienable en cualquiera de sus aspectos». En la relación o informe sobre el proyecto el mismo guardasellos, tras haber recordado el artículo 24 del Estatuto, para el cual todos los habitantes del reino son iguales ante la ley, había sostenido ya la necesidad de aplicar coherentemente el principio, abrogando los privilegios que todavía existiesen: «Separando la religión de los privilegios que a ella y a la sociedad le resultaron útiles en otros tiempos, tratamos nosotros ahora de incorporarla cada vez más al progreso civil, que yo quisiera que siempre se inspirase y se dejase guiar por la religión. Al obrar así exaltamos al clero al derecho común. Y digo exaltamos porque podéis estar persuadidos de que de ahora en adelante el que no quiera atenerse al derecho común, no estará por encima de él sino que se quedará por debajo». Las mismas ideas con matices diversos las habían expuesto ya otros diputados, como Cavour. La lucha por el progreso resultaba en definitiva una lucha contra el privilegio; el privilegio era comprensible en otras circunstancias históricas, pero no ya en el nuevo clima nacido de la Revolución; la Iglesia no disfrutará jamás de verdadera libertad hasta que no renuncie a

los privilegios: «libertad e igualdad para todos y para nadie privilegios» [18].

Los enemigos del proyecto de ley se apoyaban en el artículo 1 del Estatuto, que reconocía la religión católica como religión de Estado, deduciendo de ahí con muy buena voluntad que el Estado reconocía a los ministros de la religión católica los derechos que les correspondían y las leyes propias de su condición; recordaban la existencia efectiva de muchos otros privilegios [19], y, sobre todo, insistían en el carácter bilateral de los concordatos y en la existencia dentro de la Iglesia de una verdadera y propia autoridad jurídica.

[18] Cf. las palabras del diputado Boncompagni: «Si un sacerdote hace un contrato, si toma parte en un asunto civil, ¿obra como sacerdote? Si comete un delito, ¿obra como sacerdote? ¿Por qué, pues, se invoca la reverencia debida a la Iglesia?» «La sociedad antigua estaba fundada en el privilegio... Hoy las condiciones de los Estados son totalmente distintas... ¿Qué otro título de protección debe buscar el sacerdocio que el de la libertad tutelada por el derecho común?» Véanse también las palabras de Cavour, quien acertadamente sostuvo cómo los inconvenientes de los procesos montados contra los sacerdotes son menores que el escándalo que nace de la impunidad de los delitos cometidos por ellos, cosa muy posible dada la dificultad de un funcionamiento correcto del fuero eclesiástico; igualmente las del diputado Palluel: «Le privilège est une source d'abus, il est une cause incessante de jalousie, de haine. Le résultat de la loi sera de rendre le clergé digne de sa haute et divine mission» (en el Parlamento subalpino el francés era una de las dos lenguas oficiales). Cf. en el mismo sentido V. Gioberti, *Il primato morale e civile degli italiani* (edic. nac. Milán 1938, I, 214): «Dígase de los patricios lo mismo que de los sacerdotes a quienes ciertos privilegios que los separan del común de los ciudadanos no les hacen ningún favor y se convierten en escándalo de muchos y en desdoro para la propia religión». Gioberti escribía esto hacia 1843.

[19] Así el canónigo Marongiu subrayó la existencia de la inmunidad parlamentaria y la exención de los clérigos del servicio militar (en realidad abolida más tarde en obsequio de una igualdad abstracta: pero Marongiu tenía razón cuando aconsejaba no convertir un principio abstracto en un mito absoluto desligado de las circunstancias), y Balbo acentuó: «Sueño en un país en el que todo sea privilegio... de la Corona, de las dos Cámaras, de la Universidad... Los privilegios no son incompatibles con la libertad, como suele creerse» (así lo reconoce el liberalismo anglosajón).

Mucho más interesantes que las afirmaciones de los diputados conservadores resultan las declaraciones sobre este tema de dos exponentes de la Curia romana: el cardenal Giacomo Antonelli, secretario de Estado de Pío IX durante casi veinticinco años, y Mons. Giacomo Corboli Bussi, uno de los consejeros más abiertos y más lúcidos del mismo papa en el primer período de su pontificado. Antonelli escribía en las instrucciones dadas a uno de los enviados de la Curia ante el rey Víctor Manuel II: «Los obispos se verían paralizados en su ministerio si se les priva de la autoridad que les queda en el foro externo; quedaría muy disminuida la influencia de los obispos sobre el clero si se les quitase la potestad judicial y coercitiva; el clero caería en el abatimiento y en el desprecio y terminaría por verse igualado a los laicos; la Santa Sede no podría condescender con todas las exigencias que se le plantean; el episcopado vería con disgusto la privación de sus antiguos derechos; el clero no soportaría de buena gana su rebajamiento y la misma parte sana del pueblo, que constituye la gran mayoría, no aplaudiría semejantes innovaciones» [20]. Se trata, como se ve, de una mentalidad diametralmente opuesta a la de Siccardi, ligada todavía a consideraciones terrenas, temporalistas y no siempre al corriente en forma satisfactoria de la opinión pública y de sus presumibles reacciones.

Por su parte, Corboli Bussi, más o menos por el mismo período, escribía a propósito de la postura de

[20] P. Pirri, *op. cit.*, I, 55-56. El episcopado brasileño adoptaba la misma postura: «Estos delitos (la violación del voto de castidad por parte de un sacerdote), que tanto daño hacen a las costumbres de un pueblo y que los más iluminados filósofos y legisladores proscriben como perjudiciales y contrarios a los intereses de la sociedad, no están previstos en nuestro Código penal, de tal forma que un clérigo que viva en concubinato podrá ser castigado únicamente por las leyes canónicas, que se confiesan insuficientes» *(Representaçao dirigida pelo Arcebispo da Bahia, Metropolitano do Brasil* [Romualdo de Seixas] *a Assembleia Geral Legislativa sobre o privilegio do foro ecclesiastico...* Bahía 1833, 30).

Antonio Rosmini, que en su obra *La Costituzione secondo la giustizia sociale* se había manifestado moderadamente favorable a la renuncia de los privilegios: «Mantener de alguna manera en los juicios criminales la reverencia debida al carácter sacerdotal es un deber de los gobiernos que tiene su fundamento en el mismo derecho divino» [21]. Más equilibrada resulta la postura de Pío IX, dispuesto a renunciar al foro eclesiástico si se salvaba el principio de la bilateralidad de los concordatos: «Yo no digo que sea imposible conseguir la sanción de la Santa Sede para el despojo de las inmunidades; es más, digo que sería muy posible, aunque siempre con las debidas modificaciones. Pero en el caso de que su Gobierno y algunos representantes de la nación pretendan atenerse al hecho consumado, sin que se admita el diálogo sobre ello, ¿cómo podremos iniciar un nuevo tratado sosteniendo su Gobierno un principio que no puede admitir la Santa Sede, el de que los tratados con ella son rescindibles por el sólo cambio de las circunstancias?» [22]. En otros términos, Pío IX se mostraba dispuesto a ceder generosamente en el asunto particular del foro privilegiado, pero reivindicaba todavía la existencia de la inmunidad como un derecho intrínseco de la Santa Sede y, en consecuencia, consideraba lícita la abrogación del foro como la de otras inmunidades, pero sólo a través de un concordato y no mediante un acto unilateral del Estado.

Partiendo de dos concepciones opuestas sobre la situación del sacerdote en la sociedad moderna, la polémica sobre las inmunidades se desplazaba hacia la cuestión de fondo: la naturaleza y los poderes de la Iglesia. Un terreno donde era más difícil distinguir los elementos absolutamente válidos de los contin-

[21] El documento fue publicado en el estudio de G. Martina, *La censura romana del 1848 alle opere del Rosmini*, en «Rivista Rosminiana» 62 (1968) 384-409, 63 (1969) 24-49, donde se demuestra suficientemente la atribución del documento a Corboli Bussi.

[22] P. Pirri, *op. cit.*, I 89; cf. también en el mismo lugar, 77.

gentes. De todas formas, en el terreno práctico la defensa de las inmunidades era históricamente estéril y la Santa Sede tuvo que ir plegándose gradualmente ante la situación de hecho creada ya en diversos Estados europeos en el siglo XIX [23].

[23] La reglamentación del fuero eclesiástico siguió siendo objeto de cláusulas especiales en los concordatos del siglo XIX. Hasta la primera mitad del siglo consiguió la Santa Sede salvar parcialmente el privilegio en medida más o menos amplia según las disposiciones más o menos favorables de los diversos Estados. Así la jurisdicción eclesiástica era más amplia en el reino de Cerdeña (convención de 1841, Mercati, I, 736-738: jurisdicción sobre causas beneficiales, causas civiles entre eclesiásticos y cuando un eclesiástico es requerido en causas penales por cargos considerados como delitos), menos amplia en el reino de Nápoles (concordato de 1818, art. 20; Mercati, I, 631: jurisdicción sólo en causas eclesiásticas y beneficiales), y en el ducado de Módena (Convención de 1841; Mercati, I, 739-746). Con todo, la Santa Sede hizo interesantes concesiones: cf. la Convención con el reino de Cerdeña (1841), art. 1: «Teniendo en cuenta las circunstancias de los tiempos, las necesidades de una rápida administración de la justicia y la falta de medios adecuados en los tribunales episcopales, la Santa Sede no impedirá que los magistrados laicos juzguen a los eclesiásticos...» La confesión desaparece en el art. 6 del concordato toscano de 1851: «Teniendo en cuenta las circunstancias de los tiempos, la Santa Sede no consiente...» Después de 1850 renuncia la Santa Sede prácticamente al fuero, incluso en los concordatos más favorables, aunque evitando siempre reconocer al Estado un derecho como tal de juzgar a los eclesiásticos. Por lo demás, estas concesiones se consideraban como graves sacrificios dentro de un espíritu más bien irreal y poco consciente de la realidad histórica concreta. Cf. la carta citada por G. Martina, *Pio IX e Leopoldo II* (Roma 1967) 149.

El problema, aparentemente abstracto, no carece de actualidad. Podrían confrontarse las negociaciones que llevan a la firma de los diversos concordatos del siglo XIX (cf. W. Maturi, *Il concordato del 1818 fra la S. S. a le Due Sicilie* [Florencia 1929]; G. Martina, *op. cit.*, c. III, *Il concordato toscano)* y el espíritu que revelan las dos notas vaticanas del 9 de julio y del 19 de agosto de 1968, publicadas en «L'Osservatore Romano» del 30 de octubre de 1968. Cf. sobre todo, el n. 7 de la segunda nota: «Al hacer presente su legítimo punto de vista, la S. S. tiene la clara conciencia de lo fundado y razonable de su buen derecho y está convencida de que habría faltado a su preciso deber si no hubiese trabajado hasta ahora por conseguir el respeto de cuanto cree conforme con el mismo derecho». En

ambos casos, en 1850 y en 1968, ha seguido el Vaticano la misma línea: reafirmación de sus propios derechos, declaración de que la defensa de un derecho constituye para la Iglesia un deber definido, defensa de estos derechos hasta el límite en que exista una esperanza razonable de solución y renuncia a esa defensa únicamente cuando se haya perdido toda esperanza. En ambos casos queda abierta la elegante cuestión jurídica sobre la existencia o no del derecho en cuestión. Pero la línea adoptada se revela históricamente estéril (la batalla estaba ya de entrada perdida debido a la oposición irreductible de la mentalidad moderna a todo tipo de privilegio, sobre todo a favor de la religión). Por otra parte, políticamente (¡y apostólicamente!) las ventajas que podrían derivarse de mantener el derecho parecen del todo inferiores a las que podrían conseguirse evitando al anticlericalismo y a la opinión pública la impresión de una Iglesia todavía empeñada en la defensa del privilegio y de sus intereses e incapaz, a pesar de las declaraciones conciliares en contra, de alinearse de verdad dentro del derecho común, en perfecta igualdad con los demás. Estas consideraciones inspiran la *Gaudium et spes*, n. 76: «La Iglesia no pone su confianza en los privilegios que le ofrece la autoridad civil. Es más, renunciará al ejercicio de ciertos derechos legítimamente adquiridos donde constate que su uso pueda poner en duda la sinceridad de su testimonio o donde nuevas circunstancias exijan nuevas disposiciones». La declaración conciliar está plenamente en la línea preconizada por Rosmini *(Cinque Piaghe*, editada por C. Riva, Brescia 1966, 162 y 350).

II. *SITUACION CONCRETA DE LA IGLESIA EN LOS DIVERSOS PAISES*

Nuestro afán por resaltar las líneas generales exige cierta prudencia para evitar el peligro de generalizar demasiado, aplicando un esquema uniforme y apriorístico a situaciones objetivas diferentes. De todas formas y, tras esta advertencia, podemos distinguir estos cuatro casos fundamentales.

a) Separación pura.

Responde a los principios y a las tendencias del liberalismo anglosajón, ajeno sustancialmente al acusado anticlericalismo de los países latinos, que se convierte en simple hostilidad a cualquier tipo de religión y que es el fruto de una determinada situación histórica (reacción contra la preponderante influencia de la Iglesia), aun cuando hayan influido en él motivos filosóficos (ilustración inmanentista y racionalista). La separación pura no excluye, por supuesto, una autoridad trascendente y prescinde de presupuestos filosóficos racionalistas. No es sinónimo de indiferentismo y mucho menos de ateísmo por parte del Estado, sino únicamente de respeto ante las competencias mutuas. El Estado no profesa ninguna religión particular, no reconoce en su territorio ninguna sociedad religiosa dotada de plena soberanía e independencia; pero concede a los ciudadanos libertad plena y efectiva en el culto y en la actividad religiosa. Todos los cultos disfrutan del mismo trato jurídico ante las leyes, según los principios del derecho común. La Iglesia no recibe ayuda ninguna del Estado (ni siquiera para el mantenimiento de las escuelas), pero goza de plena libertad en el nombramiento de los obispos y de todos los cargos eclesiásticos. El Estado, por su parte, libera a los eclesiásticos del servicio militar y reconoce los efectos civiles del matrimonio religioso, manteniéndose en este punto concreto muy lejos del laicismo europeo, que ve en este reconocimiento un desprestigio para el Estado.

Este tipo de separación pura se aplica, sobre todo, en los Estados Unidos de América [24].

Tal situación la había determinado ya virtualmente el art. VI, 3 de la Constitución Federal de 1787 (que repite sustancialmente los principios del Estatuto re-

[24] Una breve pero cuidada bibliografía en R. Aubert, *Il pontificato di Pio IX* (Turín ²1970) 653 nota, y en la palabra *Etats Units*, en DHGE, col. 1145-1147 (III, *La période de consolidation*, 1789-1860; IV, *La période de adaptation*, 1860-1900; V, *Le catholicisme américain au XX^e siècle)*.

Documentos y pistas útiles en: L. F. Stock, *Consular Relations Between the United States and the Papal States* (Washington 1945); E. A. Vollmar, *The Catholic Church in America. An Historical Biography* (Nuevo Brunswick 1956); J. T. Ellis, *Documents of American Catholic History* (Milwaukee 1956); id., *A Guide to American Catholic History* (Milwaukee 1959); E. Scott-G. Austad, *Historical Atlas of Religion in America* (Nueva York 1962). Entre las obras generales, además de la palabra ya citada en el DHGE (de R. McNamara), A. T. Stokes, *Church and State in the United States* (Nueva York 1950, protestante, aporta muchos documentos notables); L. Hertling, *Geschichte der Katholischen Kirche in den Vereinigten Staaten* (Berlín 1955, planteamiento discutible); J. T. Ellis, *American Catholicism* (Chicago 1965, espec. II-III; Ellis es el mejor especialista en esta materia); E. Scott-G. Austad, *A Religious History of America* (Nueva York 1966).

Aspectos particulares en los siguientes estudios: P. Guilday, *The Life and Times of John Carrol, Archbishop of Baltimore*, 1735-1815 (Nueva York 1922); P. Guilday, *The Life and Times of John England, first Bishop of Charleston*, 1786-1842 (Nueva York 1927); id., *A History of the Councils of Baltimore*, 1791-1884 (Nueva York 1932); P. Dignan, *A History of the Legal Incorporation of Catholic Church Property in the United States*, 1784-1832 (Washington 1933); V. J. Fecher, *A Study of the Movement for German National Parishes in Philadelphia and Baltimore* (Roma 1955); J. Hennessey, *The first Council of the Vatican. The American Experience* (Nueva York 1936). Especial interés para nuestro punto de vista histórico-jurídico tienen los dos estudios siguientes: J. Code, *The American Constitution and the Church*, en *Chiesa e Stato. Studi storico-giuridici per il decennale della Conciliazione tra la S. Sede e l'Italia* (Milán 1939) I, 529-539; H. Wright, *Religious Liberty under the Constitution of the United States*, ibid., II, 413-425. Una síntesis aápida, pero segura y aún válida, de la compleja situación jurídica de la Iglesia en Estados Unidos la ofrece F. Ruffini, *Corso di diritto ecclesiastico*, (Turín 1924) 250-264.

ligioso de Virginia, redactado dos años antes): «A nadie se le exigirá nunca en los Estados Unidos una declaración de fe para obtener cualquier cargo o empleo público». Este principio quedó ratificado en la enmienda I de la Constitución Federal, aprobada el 15 de diciembre de 1791, por influencia de John Carroll, entonces prefecto apostólico y más tarde arzobispo de Baltimore: «El Congreso no podrá promulgar leyes relativas a la institución de una religión o a la prohibición de su libre ejercicio». Ya dos años antes había escrito el mismo Carroll al neo-presidente una carta de felicitación, manifestándole en nombre de la Iglesia católica el único deseo de que se respetase siempre la libertad de todos. A partir de entonces el episcopado americano, individualmente y en los concilios provinciales, ha ratificado innumerables veces esta postura, desde el cardenal Gibbons (que afirmó no considerar la separación vigente en los Estados Unidos un sistema aplicable igualmente a otras situaciones, a pesar de lo cual daba gracias al Señor por vivir en un país donde la libertad y la religión son como aliadas naturales) hasta el arzobispo de Cincinnati, Mons. McNicholas, que en 1948 repetía aún que nadie en América, y mucho menos los católicos, desea el fin del régimen de separación y que aunque los católicos se convirtiesen en mayoría no mudarían la línea política ni introducirían lo que tan ambiguamente se llama unión entre la Iglesia y el Estado. Precisamente son estas declaraciones las que revelan que la jerarquía americana prescinde de consideraciones de naturaleza teológica (no se detiene a discutir cuál sea en abstracto el régimen ideal y si responde o no plenamente a los principios de la Iglesia en este terreno), sino que simplemente manifiesta su convicción de que es el sistema que mejor responde a la situación americana concreta [25]. Por lo demás, más que de se-

[25] Para el nombramiento de los obispos, los decretos de Propaganda Fide (de la cual dependían eclesiásticamente los Estados Unidos a principios del siglo xx) del 14-VI-1834 y

paración podría hablarse de mutua independencia entre las dos sociedades, unida en la práctica a cierta colaboración aunque restringida únicamente a algunos campos [26].

b) Separación parcial.

El Estado se confiesa incompetente en materias religiosas, considera a la Iglesia como una sociedad privada e incluso le reconoce algunos privilegios que la ley concede a las personas morales en nombre del bien común.

Bélgica constituye el ejemplo más característico de

del 10-VIII-1850, publicados en la *Col. Lac.* III, 48 y 121, establecían que había que consultar de alguna manera al episcopado para presentar una terna a Roma, que se reservaba la plena libertad en el nombramiento. El gobierno quedaba completamente al margen. Cf. para la situación global F. Ruffini, *op. cit.*, 264: «[La Iglesia] ha sabido sobreponer su rígida organización institucional a la elástica organización asociativa del derecho americano. En realidad disfruta en los Estados Undios de América de poderes tales que no existen parejos en ningún otro país del continente europeo» (estas últimas palabras manifiestan que, para Ruffini, la jerarquía es completamente libre en el gobierno de la Iglesia).

[26] El entusiasmo con que miraban los obispos americanos la situación de separación existente en su país no era compartido por Roma. Pío IX, en una carta dirigida al nuncio en Francia, Mons. Fornari, el 18-III-1848, invitando a su representante a que calmase el ardor anticoncordatario de parte del episcopado francés, apuntaba para refutar uno de los argumentos más corrientes de los adversarios del concordato: *Quamvis in Foederatis Americae Regionibus catholica fides, Deo juvante, maiora in dies incrementa suscipiat, tamen longe uberiores jam percepisset fructus, si ibi pro populorum multitudine ac spiritualibus indigentiis clerus indigena extitisset, qui in eo, quo opus est numero, haberi nondum potest, cum opportuna et congrua ei dessint subsidia (Arch. Seg. Vat., Ep. ad Princ.* 263, 1848, n. 89). En otras palabras, según Pío IX y según la Curia, la prosperidad de la Iglesia en los Estados Unidos se verificaba no merced a la separación entre los dos poderes allí existentes, sino a pesar de tal situación. Se puede discutir la objetividad de la visión de la Curia romana, al menos en una perspectiva más amplia; ciertamente Roma y Washington no veían las cosas de la misma forma.

este sistema [27]. La unión con Holanda, sancionada por el Congreso de Viena de 1815, no había resultado fácil, entre otras cosas porque los católicos belgas, separados de los holandeses por barreras lingüísticas y étnicas, habían pasado de un régimen confesional a un estado religiosamente neutral. La política poco prudente del rey Guillermo I agravó la situación, especialmente cuando aprobó el soberano en 1825 algunas leyes que prácticamente destruían la libertad de enseñanza y sometían la formación del clero al control estatal. En torno al anciano arzobispo de Malinas, Méan, se agrupó entonces una minoría de ideas abiertas, en la que despuntaban Engelbert Sterckx, vicario general y brazo derecho de Méan, al que sucedería más tarde Ram, futuro rector de la Universidad de Lovaina, y Van Bommel, luego obispo de Lieja. La proximidad de posiciones entre católicos y liberales en la oposición a la monarquía, motivada para los unos en la defensa de la libertad de culto y de enseñanza y para los otros en la reivindicación de la libertad de imprenta y de la responsabilidad efectiva del ejecutivo frente al Parlamento, no tardó en cuajar en

[27] *Histoire de la Belgique contemporaine, 1830-1914*, 2 vol. (Bruselas 1929), II, *Huitième partie*, por P. E. de Moreau; *Histoire de l'Église catholique en Belgique*, 475-588; H. Pirenne, *Histoire de la Belgique* (Bruselas 1932); A. Simon, *L'Église catholique et les débuts de la Belgique indépendante* (Wetteren 1949); A. Simon, *Le Cardinal Sterckx et son temps, 1792-1867*, 2 vol. (Wetteren 1950); H. Haag, *Les origines du catholicisme libéral en Belgique, 1839-1907* (Wetteren 1956); A. Simon, *La politique religieuse de Léopold I* (Bruselas 1953); A. Simon, *Le catholicisme libéral belge et ses influences sur le catholicisme italien*, en «Rass. St. Toscana» 4 (1958) 351-380; A. Simon, *Le parti catholique belge, 1830-1945* (Bruselas 1958); la Constitución de 1831 está editada en francés por Dareste, *Les Constitutions modernes*, I, 349; en inglés, por A. J. Peaslee, *Constitutions of Nations*, 3 vol. (La Haya 1956) I, 153-169; H. Wagnon, *La condition juridique de l'Eglise catholique en Belgique*, en *Annales de droit canonique et de science politique*, 24 (1964) 58-86; id., *Le Congrès national belge de 1830 a-t-il établi la séparation de l'Église et de l'Etat?*, en *Études d'histoire du droit canonique dediées à Gabriel Le Bras* (París 1965) I, 753-781.

alianza entre ambas corrientes. Gracias sobre todo a la influencia de Sterckx, que consiguió superar los recelos del nuncio, Mons. Capaccini, en 1828, y por vez primera en la historia del siglo XIX, católicos y liberales formaron un frente único. Este fue, sin duda, uno de los factores del éxito de la revolución que en 1830 llevó a la separación de Holanda y al nacimiento de un Estado belga independiente bajo un nuevo soberano, Leopoldo I, de la casa de Sajonia. El arzobispo de Malinas dirigió una carta, redactada por Sterckx, al Congreso, que se reunía para establecer la nueva constitución, exponiéndole los deseos de los católicos: «Sólo piden, escribía el arzobispo, una perfecta libertad con todas sus consecuencias: éste es su único deseo, la única ventaja que anhelan compartir con sus conciudadanos». La pretensión del arzobispo, apoyada en la amplia difusión de un opúsculo de Ram, *Considérations sur les libertés religieuses*, se vio coronada por el éxito. La Constitución del 7 de febrero de 1831 reconocía la plena libertad de la Iglesia: «La libertad religiosa y la del culto público, lo mismo que la libre expresión de las opiniones en todas las materias, están garantizadas, quedando a salvo la represión de los abusos cometidos en el ejercicio de estas libertades» (art. 14); «Nadie puede ser obligado a tomar parte de la forma que sea en actos o ceremonias de culto o a guardar los días de descanso» (art. 15); «El Estado no debe intervenir en el nombramiento de los ministros de ningún culto, ni impedirle que se comuniquen con sus superiores o que publiquen sus resoluciones. El matrimonio civil precede al religioso» (art. 16); «La enseñanza es libre y cualquier medida preventiva queda prohibida...» (art. 17). Junto con estas garantías, los católicos belgas consiguieron por el art. 117 algo que suponía la derogación de ciertos principios liberales, «que los salarios y pensiones de los ministros de la religión fuesen pagados por el Estado», como compensación de las confiscaciones realizadas durante la Revolución.

Las peticiones de Méan habían sido atendidas, y Bélgica (como se dijo muchas veces en el siglo XIX) se convirtió en el único país europeo en el que la Iglesia estaba gobernada por el Papa; efectivamente, sólo en Bélgica (prescindiendo de Irlanda, que aún no gozaba de plena libertad) eran nombrados los obispos directamente por el Papa [28]. De hecho, y aunque la letra de la ley establecía la separación entre los dos poderes, se vivió más bien una amplia colaboración basada en las cordiales relaciones entre los representantes de la Iglesia y del Estado. Se debió esto al rey Leopoldo I, soberano protestante que gobernaba un país católico, a Engelbert Sterckx, arzobispo luego de Malinas y cardenal, y a los nuncios que se sucedieron durante los primeros años. Merced a todos ellos pudo realizar la Iglesia cuanto había soñado: libertad plena y cierto apoyo a la vez por parte del gobierno. Esto no impidió que brotasen algunas polémicas sobre la instrucción, la asistencia pública y la administración de los cementerios, que se fueron resolviendo poco a poco y sin dificultad.

En Roma, por el contrario, no caían en la cuenta del éxito obtenido y seguían mirando con preocupación la conducta de los católicos belgas. El ex nuncio Capaccini, nombrado sustituto de la Secretaría de Estado, pidió a Sterckx un informe sobre la Constitución, que el vicario general redactó muy hábilmente, insistiendo en las ventajas de la situación. Roma no contestó, pero Sterckx comprendió que en el estilo de la Curia el silencio equivalía a una aprobación tácita, que no comprometía a las autoridades vaticanas y a la vez servía para calmar las aprensiones de los católicos belgas. El silencio persistió tanto ante las

[28] El episcopado belga hubiese deseado que el método para el nombramiento de los obispos estuviese bien reglamentado con las correspondientes normas y solicitaba el derecho a señalar los nombres de los candidatos más idóneos. Roma prefirió dejar el asunto sin concretar para tener mayor libertad de acción. Cf. A. Simon, *Documents relatifs à la nonciature de Bruxelles* (Bruselas 1950).

acusaciones de liberalismo lanzadas contra Sterckx como cuando un año después, en 1832, Gregorio XVI condenó solemnemente las libertades modernas con su encíclica *Mirari vos*. Roma entendió que un reproche hubiese perjudicado a la Iglesia belga y toleró la situación de aquel país como una excepción. Habría que esperar hasta la llegada de León XIII para que aquel silencio se convirtiese en una explícita animación a sostener la Constitución...

c) Separación hostil.

Se desarrolla en todas las naciones latinas: Francia, España, Portugal e Italia y en diversos Estados de la América Latina [29], como reacción natural contra la unión demasiado estrecha entre la Iglesia y el Estado propia del Antiguo Régimen. Puede discutirse si el nombre de separación es el más indicado para expresar la compleja realidad subyacente. Muchos prefieren el de «jurisdiccionalismo aconfesional». El jurisdiccionalismo constituye en esta acepción una tendencia genérica que históricamente se realizó en dos formas diferentes: en el Antiguo Régimen, con el fin teórico de defender la Iglesia y la religión, por juzgarlas el Estado absoluto útiles a la sociedad y a la monarquía, y en la época liberal, con el ánimo de defender al Estado de las injerencias y de los peligros que

[29] El laicismo, tan fuerte en la Europa del siglo XIX, era también más áspero en Latinoamérica, debido, entre otras cosas, a la oposición a todo lo que recordaba el Antiguo Régimen y sobre todo a la persistencia de la antigua mentalidad regalista: «Encuentro muy cierto cuanto me dijo el buen Marqués de Resende en París de que los liberales de Francia son ángeles en comparación con estos que tenemos aquí», escribía al secretario de Estado de Gregorio XVI, cardenal Bernetti, el nuncio en Brasil, Ostini, el 6-VII-1831 (ASV, SdS 251.448.4). Es un juicio que puede ser sustancialmente aceptado, aunque haya que recordar que a veces los liberales-regalistas brasileños se movían más que por un odio verdadero contra la Iglesia por la preocupación de defender los derechos del Estado y de imponer a una Iglesia, en muchos puntos minada por los abusos, los remedios de reforma que parecían más eficaces.

representa la Iglesia para la sociedad civil. En este segundo caso el jurisdiccionalismo no sólo no reconoce a la Iglesia como sociedad soberana, independiente y con poderes legislativos, sino que en muchas ocasiones ni siquiera le reconoce los derechos que competen a una sociedad privada y que normalmente se le otorgan en el régimen separatista (derecho de propiedad...).

Parece, pues, más conveniente usar el término de «jurisdiccionalismo aconfesional», para evitar la ambigüedad subyacente en el término «separación» y vale la pena subrayar que casi siempre, al menos en las naciones latinas, han seguido los liberales aplicando criterios rigurosamente jurisdiccionalistas mientras seguían hablando de separación. La fórmula se había convertido en una etiqueta que ocultaba mercancía de contrabando, en una palabra, del gusto de los liberales, que velaba auténticas lesiones a la libertad. Desde este punto de vista, aparece cada vez más cierta la tesis de Tocqueville sobre la continuidad histórica entre régimen absoluto y sociedad liberal.

Las iniciativas aplicadas a lo largo del siglo XIX con cierta continuidad, por lo menos en líneas generales, en los países arriba enumerados y que suelen pasar bajo el nombre de separación, pueden resumirse en estos términos: introducción del matrimonio civil y del divorcio; estatalización del patrimonio eclesiástico; laicización de la escuela; supresión de las Ordenes religiosas y en algún caso—más raro—expulsión del clero secular. Los fenómenos enumerados se verifican en Francia en 1790 y de nuevo en 1905; en Italia, a partir de 1850, en el reino de Cerdeña, y luego en toda la península, donde el nuevo reino aplica las leyes sardas; en España, en la segunda parte del siglo XIX; en Portugal, en 1910, y en los demás Estados en períodos diversos (así en Méjico, de forma más áspera, a partir de 1917, después de la promulgación de la nueva Constitución, formalmente todavía en vigor).

Por lo que respecta a la estatalización de los bienes, no estará de más destacar algunas cosas. Antes que nada cabe preguntarse si la medida fue provocada por la excesiva extensión del patrimonio inmueble de la Iglesia (muy notable todavía a principios del siglo XIX, no sólo en Latinoamérica, sino también en Italia), por la mala administración de esos mismos bienes, por la esperanza de llevar a cabo un mejor reparto, mejorando así la situación de las clases menos pudientes, o más bien por la medida que pretendía debilitar el poder de la Iglesia y reducir como fuera su influencia social. En otras palabras, ¿se asaltaba el patrimonio de la Iglesia o a la Iglesia misma? Sería anticientífico dar una respuesta general y aplicable en modo uniforme a todos los casos; probablemente ambos motivos se fundían entre sí en medida que hasta podía escaparse a los propios legisladores [30]. Por otra parte, sea cual fuere la intención real de los legisladores, es cierto que la iniciativa no favoreció a las finanzas estatales, bien porque la venta simultánea de una masa ingente de bienes inmuebles determinó su inevitable depreciación, o porque entraron en juego demasiados intereses particulares para que la operación resultase beneficiosa al Estado en lugar de serlo para los interesados y hábiles especuladores, o tal vez por los errores técnicos cometidos por los responsables.

Es bien sabido cómo este fenómeno se verificó en Francia durante la Revolución, cuando la ganancia por la venta de los bienes eclesiásticos, estimada en cuatrocientos millones, se redujo sensiblemente. Pero a los mismos resultados se llegó en Italia, donde la

[30] Cf. las motivaciones aceptadas en las discusiones de las leyes que liquidaron el patrimonio eclesiástico, aprobadas en Italia en 1855, en 1866 y en 1867, en A. C. Jemolo, *Chiesa e Stato in Italia negli ultimi cento anni* (Turín 1948) 218, 249, 256. Aparece constantemente como el motivo preponderante la utilidad que el Estado puede sacar de la operación y junto a ello la esperanza, más explícita que implícita, de controlar mejor la vida de la Iglesia. Cf. también D. Massé, *Il caso di coscienza del Risorgimento italiano* (Alba 1946) 276-280.

Civiltà Cattolica hablaba sarcásticamente de «licuefacción» en lugar de liquidación del patrimonio eclesiástico. Por otra parte, no se beneficiaron de la estatalización las masas proletarias, sino los latifundistas de la nobleza y de la burguesía que, maniobrando hábilmente y poniéndose de acuerdo entre ellos para evitar peligrosas competencias, supieron orientar en beneficio propio las subastas de los terrenos confiscados.

Este asunto ha sido sometido recientemente a cuidadoso estudio en diversos países, especialmente por obra de eruditos de filiación marxista. Sería interesante confrontar los datos conocidos sobre Italia [31] con

[31] Cf. E. Sereni, *Il capitalismo nelle campagne, 1860-1900* (Turín 1947); P. Melograni, *Le liquidazione dell'asse ecclesiastico in Roma*, en «Rassegna Storica del Risorgimento» 43 (1965) 270-283; G. Cerrito, *La questione dell'asse eclesiastico in Sicilia*, ibid. 44 (1957) 466-473. Bibliografía más amplia en G. D'Amelio, *Stato e Chiesa: la legislazione ecclesiastica fino al 1867* (Milán 1961) 629-630. Además de algunos opúsculos contemporáneos sobre la liquidación del patrimonio eclesiástico, hay que recordar los estudios de Jemolo *(La questione della propietà ecclesiastica...* (Turín 1911) y los más recientes de F. S. Romano (1952), Cerrito (1952), Alatri (1954), Brancato (1956). Cf. también G. de Rosa, *La società civile veneta dal 1866 all'avvento della Sinistra*, en «Atti del 43 Congr. di St. d. Risorg. It.» (Roma 1968) 127-189, espec. 17-172: «Estos bienes no fueron aplicados, como hubiese querido D'Ondes Reggio, a su razón originaria, es decir, a su fin social, la asistencia a los pobres. Tanto en el Véneto como en Sicilia, la venta de estos bienes favoreció únicamente a los hacendados, es decir, a los que ya tenían medios para adquirirlos, a no ser que el pretendiente pobre se echase en manos del usurero». De Rosa pone de relieve otro aspecto de la cuestión: el nacimiento de una clase de personas excluidas de los sacramentos porque habían adquirido bienes eclesiásticos. En lugar de captar la irreversibilidad del proceso histórico, la Iglesia se endureció en una defensa más bien estéril, a la que podían aplicarse las observaciones de Rosmini en *Le Cinque Piaghe* sobre la inoportunidad de defender un derecho disputado (Edic. de C. Riva, Brescia 1966, 160-163).

Por afinidad de materia recordamos aquí otro aspecto de las leyes liquidadoras: el fin de los diezmos sacramentales que los fieles tenían que entregar como compensación por los servicios espirituales de la parroquia. Se trataba de una decisión objetivamente necesaria, deseada por los campesinos y útil para el

los de otros países, como Francia, donde se llegó a los mismos resultados finales [32], o con los de Latinoamérica.

Puede además observarse con frecuencia esta evolución en la actitud del Estado: en un primer momento el gobierno confisca y vende los bienes eclesiásticos, aceptando como contrapartida la carga del culto y sustento del clero, que, a pesar de los intereses que producen sus antiguos bienes, recibe una pensión inmutable, fundada en títulos del Estado, sometidos a una progresiva desvalorización y depreciación. De esta forma el clero pierde buena parte de sus antiguos beneficios. Como si esto no bastase, al plantearse el Estado los conflictos con la Iglesia, no cumple ya la obligación que se había impuesto y priva al clero de cualquier remuneración. Esta línea es netamente clara en Francia, donde la llamada separación de 1905 significó, entre otras cosas, el fin de la ayuda estatal a los eclesiásticos. Puede advertirse también en Alemania, donde durante la tensión entre el gobierno de Bismarck y León XIII cortó Prusia la asignación a los clérigos fieles al Papa. Más importante aún resulta una última observación. ¿Qué consecuencias tuvo para la Iglesia en su vida interna la pérdida de tantos bienes? La respuesta no puede ser unilateral. Es cierto que con ello se acabaron en gran parte las vocaciones interesadas, típicas del Antiguo Régimen, que se comenzó a dar menos importancia a los medios humanos acentuando más la eficacia de la gracia en el apostolado, con lo que se subrayaba mejor el aspecto sobrena-

mismo clero. Lo que se imponía era encontrar un nuevo sistema económico para las parroquias en lugar de defender un derecho ya anacrónico. Cf. sobre este punto: G. de Rosa, *op. cit.*, 174-176; V. del Giudice, *Manuale di diritto ecclesiastico* (Milán 1959) 365-373.

[32] Cf. A. Dansette, *Histoire religieuse de la France contemporaine* (París 1965) 583; el valor del patrimonio eclesiástico había sido valorado en mil millones. El producto de la liquidación se quedó en 32 millones, 17 de los cuales se perdieron en los gastos de la propia operación. No faltaron en este caso clamorosos escándalos.

tural de la Iglesia. Por otra parte, en algunas regiones el bajo clero se vio reducido a una situación de extrema miseria, que contribuyó a rebajar su dignidad, a enfriar su celo y privarle de los medios necesarios para mantenerse al día culturalmente y fundamentar o desarrollar iniciativas útiles. Estos males, quizá inferiores a las ventajas, hubiesen podido ser atenuados con una reestructuración de toda la pastoral.

Por lo que se refiere a los religiosos, hay que decir que fueron muchas veces durante el siglo XIX la diana de las consabidas acusaciones que venían repitiéndose desde los tiempos de José II: inutilidad de la institución, decadencia del espíritu primitivo, etc. En realidad la aversión existente se debía también al miedo a su influencia y a la facilidad con que a menudo se escabullían los Institutos del control estatal [33]. En general, los primeros en verse atacados fueron los je-

[33] Véanse, como ejemplo típico de las motivaciones aducidas por los liberales moderados sobre la necesidad para el Estado moderno de proceder a una reforma radical y drástica de las Ordenes religiosas que implicaba la supresión de buena parte de los Institutos empezando por los contemplativos y mendicantes, los discursos de Cavour en el momento culminante de la discusión de la ley Ratazzi sobre los conventos. A las motivaciones económicas había contestado el episcopado piamontés ofreciendo bajo ciertas condiciones la suma necesaria para liberar al erario del peso relativo al clero. Cavour desplazó el problema, revelando la verdadera preocupación de los liberales: la supresión de las Ordenes religiosas. Después de haber declarado el 26-IV-1855 que «las reformas hechas en el momento oportuno, antes de que las fuercen las pasiones de las masas, son las que retrasan las revoluciones», el 2 de mayo declaraba el ministro que no pretendía destruir radicalmente las instituciones monásticas, sino reformarlas, conservando las útiles y reformando las que se habían convertido en inútiles, incluso dañosas, como las mendicantes y las contemplativas, que se apoyan en un principio en contraste con la sociedad moderna, el trabajo: «Nunca podréis dar al trabajo el honor que se merece mientras no hayáis desterrado la mendicidad como algo reprobable». La reforma le resultaría útil a la Iglesia misma, como lo demuestra el hecho de que donde más abundan los frailes menos viva es la fe, cosa que ocurría en España y en el Estado de la Iglesia (C. Cavour, *Discorsi Parlamentari*, IX [Florencia 1870] 252-272).

suitas y las Ordenes que en su pastoral seguían criterios análogos: los redentoristas y las damas del Sagrado Corazón. Pero la tempestad que se desataba contra los jesuitas solía ser siempre un anticipo del peligro que se cernía sobre el resto de los Institutos y que no tardaba en declararse. La aplicación de leyes hostiles a la vida religiosa ocurrió en forma diversa en los diferentes países. En general, los religiosos cedieron ante las intimaciones de la autoridad sin oponer resistencia. Unicamente en Francia prefirieron con frecuencia los religiosos provocar incidentes clamorosos, atrincherándose en sus casas y obligando a los funcionarios estatales a auténticos golpes de mano. No faltaron situaciones tragicómicas, como en las inmediaciones de Tarascón, donde un general a la cabeza de un regimiento de infantería, de varios escuadrones de dragones y de grupos artilleros, consiguió que los premonstratenses se rindiesen y entregasen el monasterio tras un asedio de cuatro días. Todavía más clamorosa fue la expulsión de los monjes de la Gran Cartuja a principios del siglo XX. Después de echar abajo las puertas, fueron sacados los monjes uno a uno del coro a medianoche, mientras una muchedumbre de campesinos entonaba el *Parce Domine*...

En 1906 no faltó incluso un incidente sangriento que tuvo como consecuencia una crisis de gabinete. En general, se limitaron las leyes a privar a los Institutos de sus antiguos inmuebles, asignándoselos al Estado, y a no reconocerles el derecho de propiedad, pero sin la prohibición que continuasen la vida común donde había condiciones para ello y en virtud de un derecho reconocido a todos los ciudadanos. Superando diversas y graves dificultades, pudieron muchas Ordenes ir rehaciendo poco a poco su vida de comunidad y en algunos casos lograron volver a sus antiguos conventos, bien por haber sido abrogadas las leyes o haberles encontrado una fisura, o bien por haber conseguido los religiosos la cantidad suficiente para comprar al Estado las casas que antes habían sido suyas.

Si se nos permite la comparación, se repitió con los religiosos de la Edad Moderna lo sucedido con los judíos en el Medievo, que, arrojados periódicamente de las ciudades donde ejercían su comercio, volvían sin hacer ruido algún tiempo después a los mismos lugares, donde reanudaban sus actividades habituales, malditas y, sin embargo, en algunos casos insustituibles. La clamorosa dispersión y el regreso silencioso de las comunidades religiosas constituye un fenómeno histórico de gran relieve y, con todo, hasta ahora inexplorado, conociéndose sólo sus líneas generales.

Otro objetivo predilecto de los gobiernos liberales fueron las escuelas católicas, consideradas siempre por los enemigos de la Iglesia más peligrosas que el culto mismo. También en este terreno podemos descubrir una línea común a los distintos países, aplicada, como es lógico, en medida diversa: supresión de la enseñanza religiosa en las escuelas públicas y de cualquier otra institución que permita a la Iglesia influir eficazmente en los jóvenes, posterior abrogación de toda subvención estatal a las escuelas confesionales y, por fin, si era posible, supresión pura y simple de la enseñanza libre.

Lo dicho vale en general para todos los países. Veamos ahora en un panorama rapidísimo y más para aportar algunos ejemplos concretos que para ofrecer una verdadera síntesis, algunos puntos relativos a Francia, Italia y Portugal.

En Francia se desarrolla la hostilidad contra la Iglesia en dos fases distintas: a finales del siglo XVIII, durante la Revolución, y a finales del siglo siguiente. Son bien conocidos los episodios principales de la lucha contra la Iglesia durante la Revolución: confiscación de los bienes eclesiásticos en noviembre de 1789; supresión de las Ordenes religiosas en frebrero de 1790; Constitución Civil del clero en julio del mismo año (nueva delimitación de las diócesis, reducidas de 135 a 83 para que cuadrasen con las circunscripciones civiles; elección de los párrocos y obispos por el cuerpo

electoral y supresión de toda jurisdicción del Papa sobre la Iglesia francesa; subordinación del clero, considerado como un sector oficial, al gobierno; juramento de fidelidad a la Constitución, reprobado por Pío VI). En el concordato napoleónico de 1801 el número de las diócesis se redujo aún más (a sólo 60), la Iglesia renunció a sus bienes y obtuvo en compensación la libertad de culto.

Una nueva lucha se desarrolla entre finales del siglo XIX y principios del XX [34]. A los factores habituales de hostilidad se habían sumado otras causas, entre ellas la aversión manifestada públicamente por muchos católicos contra el régimen republicano que había triunfado en Francia después de 1870 con el aplauso de no pocos franceses ajenos a la Iglesia. El caso Dreyfus vino a dar un nuevo impulso a la lucha al ser atacado por los católicos violentamente este oficial hebreo, injustamente acusado de alta traición, y defendido por muchos laicistas y anticlericales. Cuando Dreyfus fue declarado sustancialmente inocente y rehabilitado en 1899, la excitación anticatólica llegó al colmo. Como si no bastase con esto, surgieron otras ten-

[34] Cf. BT, IV, par. 216 y bibliografía pertinente, espec. E. Lecanuet, *L'Église de France sous la troisième Republique*, 4 vol. (París 1907-31; llega sólo hasta 1930); C. S. Philipps, *The Church in France* 1848-1907 (Londres 1936); J. Schmidlin, *Papsgeschichte der neuesten Zeit* (Munich 1934-36) II, 426-35, 73-82; L. Capéran, *L'invasion laïque: de l'avènement de Combes au vote de la séparation* (París 1935); G. Le Bras, *Trente ans de séparation*, en *Chiesa e Stato, studi storici e giuridici per il decennale della Conciliazione*, 2 vol. (Milán 1939) II, 425-464; A. Dansette, *Histoire religieuse de la France contemporaine*, 2 vol. (París 1948-51); L. Capéran, *Histoire Contemporaine de la laïcité française*, 2 vol. (París 1957ss); L. V. Mejan, *La séparation de l'Église et de l'Etat, l'oeuvre de L. Mejan* (París 1959); A. Latreille, J. R. Palanque, E. Delaruelle, R. Remond, *Histoire du Catholicisme en France*, III, *La période contemporaine* (París 1962) 423-576 *(Laïcisation et separation)*. Para ulteriores indicaciones bibliográficas, aunque sean elementales, cf. A. Dansette, *op. cit.*, 858-63 (recordemos a Barbier, integrista, 1923; Debidour, laicista, 1909; Capéran, católico moderado, 1935; además de las obras y los perfiles de los protagonistas de la lucha: Waldeck-Rousseau, Combes, Briand...).

siones entre el gobierno de la república y la Santa Sede, en un primer momento por la praxis seguida por el gobierno en la presentación de candidatos al episcopado, que el Vaticano no aprobaba, y luego por la visita hecha por el presidente Loubet al rey Víctor Manuel III en Roma, a quien el Vaticano seguía considerando como usurpador. Todos estos motivos provocaron una serie de leyes anticlericales entre 1879 y 1905. Las resumiremos aquí dentro de un orden más lógico que cronológico.

Medidas contra las escuelas católicas: se quitó a las Universidades católicas el derecho a conceder grados académicos; se suprimió la enseñanza religiosa en las escuelas elementales estatales; entre 1902 y 1910 se clausuraron unas 10.000 escuelas católicas y en 1904 se prohibió a los sacerdotes y a los religiosos enseñar cualquier materia en las escuelas estatales.

Medidas contra las Ordenes religiosas: en 1880 se expulsó a los jesuitas, como siempre, los primeros, y poco después se cerraron 261 conventos masculinos. La lucha, en suspenso durante algunos años, se recrudeció bajo el ministerio Waldeck-Rousseau y continuó con su sucesor Emile Combes: al principio del siglo xx fueron disueltas casi todas las Ordenes religiosas y se expulsó a unos 20.000 religiosos, entre los cuales un centenar de cartujos, dedicados exclusivamente a la contemplación, pero clasificados por la ley como «comerciantes» ¡porque empleaban el tiempo que les quedaba libre de la oración en la fabricación de un licor!

Laicización de la vida pública: se excluyó sistemáticamente de la vida social cualquier huella de religión. En 1879 fueron eliminados los sacerdotes de las comisiones encargadas de controlar los hospitales y las instituciones de beneficencia; a partir de 1881 se suprimió la asistencia religiosa en hospitales y cementerios, a las monjas se las eliminó de los hospitales, quedaron abolidos los capellanes en el ejército y en

las escuelas y a los clérigos se les obligó al servicio militar. En 1884 fue introducido el divorcio [35]. Con el ministerio de Emile Combes, que sucedió al de Waldeck-Rousseau en 1902, se registró una ulterior acentuación de la laicización, debido entre otras cosas al temperamento del nuevo presidente, un ex seminarista convertido en masón, que tuvo gran culpa

[35] Puede ser útil este cuadro sintético:

a) *Legislación contra la escuela confesional: ley* del 18-III-1880: supresión de las Universidades libres; *ley* del 29-III-1882: enseñanza elemental obligatoria hasta los trece años, gratuita y laica (supresión de la enseñanza religiosa prescrita por la ley Falloux de marzo de 1850 y sustitución por la enseñanza de la moral cívica); *ley* del 30-X-1886: se acentúa el carácter laico de la escuela elemental, excluyendo de ella a religiosos y religiosas como incapaces de impartir la mentalidad prevista por la ley; *ley* del 1-VII-1901: subordina la existencia de las escuelas confesionales a diversas limitaciones legales; *ley* del 7-VII-1904: prohibición a los religiosos de enseñar cualquier materia.

b) *Legislación contra los institutos religiosos: decreto* del 29-III-1880: la Compañía de Jesús, no autorizada en Francia, debe disolverse y entregar sus edificios en el plazo de tres meses; todos los demás Institutos hasta ahora sólo tolerados han de pedir autorización dentro del mismo período, bajo pena de supresión. Como consecuencia de la negativa de esta autorización y del fracaso de un intento de compromiso, se cerraron 261 conventos con cerca de 5.500 religiosos; *ley* del 1-VII-1901: se renueva la prescripción del permiso necesario para todos los Institutos religiosos, que se concederá en cada caso legislativamente y no administrativamente. La ley, pensada por Waldeck-Rousseau para controlar mejor a los Institutos, tratando a la vez de someterlos a los ordinarios diocesanos, fue utilizada por su sucesor Combes para destruirlos, mediante la negativa de la autorización solicitada; *ley* del 7-VII-1904: como consecuencia de la prohibición de la enseñanza a los religiosos, las congregaciones de enseñanza han de desaparecer en el plazo de diez años y se les prohíbe todo reclutamiento. La disposición apunta, sobre todo, a los Hermanos de las Escuelas Cristianas, instituto típicamente francés, y a la vez a la Compañía de Jesús, blanco de la hostilidad de los laicistas franceses.

c) *Legislación contra las estructuras cristianas:* sería demasiado largo enumerar todas las disposiciones. En general, se suceden entre 1880 y 1884. Recordemos, al menos, además de la ley sobre el divorcio, 27-VII-1884, la del 29-VII-1881 sobre la libertad de prensa, que suprime el delito de ofensa a la moral religiosa y a las religiones reconocidas por el Estado.

en la exacerbación de las luchas internas. Como consecuencia de nuevos incidentes se llegó a la denuncia del concordato en 1904 y a la presentación del proyecto de ley sobre la separación entre la Iglesia y el Estado. La ley [36] fue promulgada el 9 de diciembre de 1905, cuando Combes no estaba ya en el poder. Más que obra suya puede decirse que lo es de Arístides Briand, que había sido su relator oficial en la Cámara y había sabido aportar a la discusión un sentido de moderación. El Estado ya no daría a la Iglesia las pensiones pagadas hasta el momento a título de compensación por cuanto se le había confiscado; los bienes eclesiásticos en parte habían sido expropiados, en parte pasaban a ser administrados por «asociaciones cultuales» formadas fundamentalmente por laicos y controladas sustancialmente por ellos. Pío X en la encíclica *Vehementer nos* del 11 de febrero de 1906 y en otro escrito de agosto del mismo año [37], sin aceptar el parecer de muchos obispos franceses favorable a una transición, rechazó estas asociaciones como contrarias al Derecho canónico. Entonces el gobierno secuestró todo el patrimonio de la Iglesia (Seminarios, Curias episcopales y casas parroquiales), pero se vio obligado a ceder el uso de las iglesias al clero considerándolo como «ocupante sin título jurídico», para que pudiese celebrarse el culto. La Iglesia había perdido así sus medios de subsistencia y hasta sus casas, pero había recuperado en cambio la libertad; por primera vez en cuatro siglos pudo nombrar el Papa directamente a los obispos, sin intromisiones del gobierno. No era la primera vez en la historia que ocurría este fenómeno, advertido por observadores como Rosmini y anhelado por Lamennais y por gran parte del clero francés del siglo XIX, para el cual la pérdida de las riquezas de la Iglesia llevaba a la recuperación de su libertad.

El problema quedó en suspenso bajo Benedicto XV

[36] Texto de la ley en EM, 399-416; M, 499-501, n. 646.
[37] LG, nn. 866-887 (AAS 39 [1906] 3-12).

por ocurrir un cambio de actitudes, de forma q mientras estaba dispuesto el Papa a condescend era el episcopado el que ponía sus reparos. Con tod las relaciones entre el Vaticano y París habían vuel a ser cordiales y después de la solemne y políticamen significativa canonización de Juana de Arco (192 volvieron a establecerse en 1921 relaciones diplom ticas normales. No hay que olvidar, para entend esta evolución, la absoluta fidelidad y el patriotism que demostró el clero durante la guerra.

La solución se alcanzó únicamente en tiempo Pío XI merced a la habilidad del nuncio Buenavent ra Cerretti. En la encíclica *Maximam gravissimamqu* del 18 de enero de 1924, declaró el Papa lícitas l «asociaciones diocesanas» que, a diferencia de l cultuales, estaban organizadas de tal forma que re petaban la última decisión del obispo y prescindía de cualquier intromisión en el culto, limitándose a administración de los bienes [38]. Este reconocimien por parte de la Iglesia había estado precedido por u compromiso concreto del gobierno, formulado alg nas semanas antes, de respetar los derechos de la j rarquía. Mientras tanto había quedado ya estableci de hecho una praxis para el nombramiento de los obi pos, según la cual el Vaticano antes de pasar al anu cio oficial comunicaba oficiosamente al gobierno l nombres de los candidatos para que éste pudiese pr sentar sus observaciones, que la Curia teóricamen podía no tener en cuenta. Quedaron en pie las ley sobre las Ordenes religiosas y se evitó una batalla p su abrogación; se prefirió, como sucede muchas v ces en la historia, sortear el obstáculo contentándo con que la tolerancia práctica anulase la letra de ley. De esta suerte, en 1928 podía hablarse de u violación universal y notoria de las leyes. No faltar después de todo esto intentos de vuelta al viejo laici

[38] AAS 16 (1924) 5-18; *ibid.*, 19-24, texto de los estatutos las «diocesanas»; importante, sobre todo, el artículo 4.

mo (ministerio Herriot, 1924), pero no duraron mucho tiempo.

Este breve *excursus* nos permite identificar el proceso típico de las relaciones entre el Estado y la Iglesia en los regímenes liberales de la Edad Moderna: del régimen de privilegio, residuo del Antiguo Régimen, se pasa a la aplicación rigurosa de la separación hostil mediante toda una legislación de carácter laicista, a la denuncia del concordato y a la ruptura de relaciones diplomáticas. Después, debido a todo un complejo de motivos, la tensión va decreciendo y se desemboca gradualmente en un *modus vivendi*, que si no supone una vuelta a la situación precedente, asegura de todas formas a la Iglesia buena parte de los derechos esenciales que había perdido. Pero mientras que el nombramiento de los obispos era plenamente libre en los períodos de total ruptura, la firma de un acuerdo sustancial provoca una regresión a cierta injerencia estatal en este punto, injerencia inevitable y quizá no del todo inútil siempre que se mantenga dentro de ciertos límites.

En Portugal fue proclamada la separación en 1911; se suprimieron las Ordenes religiosas, las Facultades teológicas, la enseñanza religiosa en las escuelas públicas, los Seminarios quedaron sometidos al control estatal y el tesoro eclesiástico fue confiscado. A estas medidas habituales se sumó otra: la prohibición de llevar hábito talar y el destierro de muchos sacerdotes [39].

En Italia [40] la laicización se entremezcla estrecha-

[39] F. de Almeida, *Historia da Igreja em Portugal*, 4 vol. (Coimbra 1910-26); Z. Giacometti, *Quellen zur Geschichte der Trennung von Staat und Kirche* (1926).

[40] Véase en el cap. IV la bibliografía relativa a la cuestión romana. Aquí citamos únicamente algunas obras importantes: P. S. Leicht, *La legislazione ecclesiastica liberale italiana* (1848-1914), en *Chiesa e Stato. Studi storici e giuridici per il decennale della conciliazione fra la S. Sede e l'Italia*, I (Milán 1939) 407-428; D. Massé, *Il caso di coscienza del Risorgimento italiano* (Alba 1946; documentado, pero farragoso y no carente de tendencias apologéticas); A. C. Jemolo, *Chiesa e Stato in Italia*

mente con la cuestión romana, hasta tal punto que se plantea el problema de si fueron los intentos laicistas los que determinaron la intransigencia del Papa en la defensa del poder temporal o si más bien fue ésta la que lanzó, por vía de reacción, a los estadistas piamonteses por el camino de la laicización. Cronológicamente son anteriores las primeras leyes de laicización, si no al surgir, al menos al planteamiento en toda su gravedad de la cuestión romana. En 1848, y debido entre otras cosas a una fuerte campaña de Roberto D'Azeglio, se aprobó, superando la fuerte resistencia de una buena parte del episcopado piamontés, la emancipación civil de los acatólicos, judíos y valdenses imperiosamente solicitada por la conciencia moderna [41]. En 1850 fue abolido el fuero eclesiástico. Tal medida, que en sustancia respondía a una exigencia objetiva e histórica del Estado moderno, debido a las circunstancias concretas y al modo cómo fue aplicada (sin excluir también cierta responsabilidad de Roma y, sobre todo, del arzobispo de Turín, Mons. Fransoni), se convirtió en el símbolo de la emancipación del Estado saboyano del dominio de la casta clerical, siendo considerado como el primer paso hacia la implantación de un sistema laicista que prescindiese de cualquier consideración cristiana y llevando a la ruptura de las relaciones diplomáticas. En 1852 no prosperó por un solo voto el proyecto de ley sobre el matrimonio civil, que se introdujo más tarde con el nuevo código civil de 1866. Con tres leyes sucesivas, una del 29 de mayo de 1855 (ampliada luego, como casi todas las leyes saboyanas, a casi todo el nuevo Estado italiano), otra del 7 de julio de 1866 y la últi-

negli ultimi cento anni (Turín 1948; síntesis muy ceñida, punto de vista católico-liberal); V. del Giudice, *Manuale di diritto ecclesiastico* (Milán 1959; detalles históricos notables sobre los precedentes legislativos, instrumento técnico de primer orden); G. D'Amelio, *Stato e Chiesa: la legislazione ecclesiastica fino al 1867* (Milán 1961; apéndice de documentos muy útil).

[41] Cf. G. Martina, *Pio IX e Leopoldo II* (Roma 1967) 220-222, 409-411.

ma del 15 de agosto de 1867, quedaron suprimidas las Ordenes religiosas y se confiscó el tesoro eclesiástico. Las disposiciones de las tres leyes, cada vez más rigurosas, llevaron a estos resultados de conjunto: confiscación del patrimonio de todas las Ordenes religiosas y constitución de un fondo eclesiástico destinado al mantenimiento del clero con cura de almas; supresión de muchas entidades eclesiásticas (cabildos de las colegiatas, abadías, beneficios sin cura de almas, etcétera); transformación de los bienes de las entidades restantes (a excepción de las parroquias, de los Seminarios y de las mesas episcopales) en títulos del Estado con interés fijo y sometidos a la inevitable devaluación; incautación por parte del Estado de un tercio de los bienes «convertidos». Completó esta labor la ley de Crispi de 1890 sobre las obras pías, que estableció la conversión de los bienes de las cofradías y su administración por parte de la Congregación de Caridad de la cual quedaban excluidos los eclesiásticos. Otra serie de leyes, decretos y reglamentos llevó a la exclusión completa de la enseñanza religiosa de cualquier tipo de escuela y a la supresión de las Facultades de teología [42]. Otras disposiciones regulaban la supresión de la autoridad eclesiástica en los cementerios (1861) y la ampliación a los clérigos de la obligación del servicio militar (1869), etc. [43]

[42] Las etapas fundamentales están marcadas por la ley del 26-I-1873, que suprimió las Facultades de teología (cf. B. Ferrari, *La soppresione delle facoltà di teologia* (Brescia 1968); por la ley Coppino, 23-VI-1877, que, abrogando el cargo de director espiritual en las escuelas secundarias, excluía indirectamente de ellas la enseñanza de la religión; por los diversos reglamentos concernientes a la escuela elemental que agravaron este obstruccionismo hasta excluir la enseñanza de los horarios y de los programas, liberando a los municipios de toda obligación a este respecto. Se toleraba la enseñanza, pero fuera de las horas de escuela, impartida por un maestro o por un sacerdote, si los padres lo pedían explícitamente. Cf. D. Massé, *op. cit.*, 237-255.

[43] Sobre la separación entre Iglesia y Estado en Latinoamérica y en España, cf. el brevísimo bosquejo del *Dizionario storico-religioso* editado por P. Chiocchetta (Roma 1966), término *Legislazione laicista in Spagna, Legislazione laicista nell'Ameri-*

d) El sistema concordatario.

Hemos ya dicho y repetido que el esquema dibujado en el apartado anterior pretendía, más que nada, resumir las tendencias más vivas del pensamiento liberal europeo, inclinado a una aplicación rígida de la separación. La realización práctica de estas tendencias varía mucho y, junto a países donde llega a triunfar este sistema, aparecen otros en los que la Iglesia consigue rubricar acuerdos y concordatos. El Vaticano ha preferido siempre la solución concordataria a la separatista, sosteniendo que la primera responde mejor a sus principios sobre la naturaleza de la Iglesia, sociedad independiente y soberana, y ofrece mayor garantía jurídica contra el peligro de injerencias estatales, asegurándole a la vez el apoyo del cual dice tener necesidad, al menos en cierta medida. Esta es la razón por la que en la época liberal siguen multiplicándose los concordatos y a un ritmo superior al de la época precedente. Entre Pío VII y Pío X se estipularon treinta concordatos. Algunos de ellos, como los de Toscana (1851), reino de las Dos Sicilias (1818), Austria (1855), Ecuador (1862) y otros países de Latinoamérica constituyen una clara afirmación de los principios tradicionales en neta oposición a las tendencias liberales. Volveremos sobre el tema con ocasión de las corrientes intransigentes que representan la victoria clamorosa, aunque efímera, de estos tratados. Otros concordatos, por el contrario, significan un compromiso entre lo viejo y lo nuevo. En esta serie pueden incluirse los concordatos estipulados con algunos Estados alemanes, como Baden-Würtemberg, Holanda y algunos cantones suizos. Objeto de estos tratados solían ser las delimitaciones eclesiásticas, la fórmula del nombramiento de los obispos y la admi-

ca spagnola, Legislazione laicista lusitano-americana. En él se ofrece una brevísima bibliografía. Recordemos únicamente a J. Lloyd Mecham, *Church and State in Latin America* (Chapel Hill 1966; acatólico, bien informado, entre las mejores síntesis; bibl., 449-453).

nistración de los bienes de la Iglesia. En la medida de lo posible, reivindicaba la Curia no sólo la libertad de la Iglesia, sino también el apoyo del gobierno; renunciaba, en cambio, en la práctica, aunque evitando declaraciones de principios, a las inmunidades tradicionales. Resulta interesante desde este punto de vista comparar los concordatos del siglo XVIII, dedicados en sus tres cuartas partes a defender las inmunidades, con los del XIX, en los que las cuestiones sustanciales ocupan un puesto mucho más importante.

No siempre tuvieron éxito estos concordatos. A menudo fueron denunciados unilateralmente por los gobiernos, como solía ocurrir siempre que a un régimen favorable a la inteligencia con la Iglesia sucedía otro de matiz radical. En un caso por lo menos admitió la Santa Sede en pleno acuerdo con la otra parte contrayente que era más conveniente renunciar al tratado para tener mayor posibilidad de maniobra. Por ejemplo, en los Países Bajos el concordato estipulado en 1827 y nunca aplicado fue denunciado por las dos partes en 1852; sólo así pudo el Vaticano proceder libremente a la erección de cuatro diócesis en lugar de las dos previstas por el concordato [44].

[44] Cf. R. Aubert, *Il pontificato di Pio IX* (Turín ²1970) 105-110.

SUGERENCIAS PARA UN ESTUDIO PERSONAL

Puede ser útil leer cómo el exponente más autorizado del liberalismo italiano contemporáneo, Benedetto Croce, en su *Storia d'Europa nel secolo XIX* (Bari ⁶1943) 281-288, 349-350, expone, sin prescindir de su habitual aire de suficiencia y mudando el significado usual de los términos, la actitud del liberalismo y el intento de introducir una religión laica nueva. El testimonio de Croce, que no es sospechoso de torcer las cosas en favor del cristianismo, constituye un documento precioso: «En los países católicos se combatía un auténtico "Kulturkampf", una lucha iniciada ya hacía más de un siglo por las monarquías absolutas, que fueron soltando los vínculos de sujeción del Estado a lo teocrático, y continuada por los jóvenes liberales con la conciencia de que en aquellas monarquías no se encontraba aún un conflicto que fuese a sustituir cultura por cultura, pensamiento por pensamiento y, como podemos decir aquí, religión por religión. En esta labor de sustitución se excluía la violencia..., sin duda la libre discusión y la propaganda no bastaban siempre..., hasta en esto se requería prudencia y delicadeza..., no se excluye, en ciertos casos particulares, una manera de proceder rígida y radical...; este proceso se advertía por el mismo tiempo en Italia...; mayor lucha sostuvo Francia y mayores esfuerzos tuvo que realizar porque allí habían mandado durante mucho tiempo los clericales. En Bélgica la población era en su mayoría católica y muy aferrada a su fe tradicional. Por eso sucumbieron los liberales durante muchos años en una lucha impar, especialmente en el problema de la escuela que era el punto fundamental y a la vez el símbolo de la situación. Durante algunos períodos, de 1878 a 1884, pudieron mantenerse en el gobierno y dar una orientación laica a la escuela, poniéndola bajo la vigilancia del Estado, excluyendo del horario escolar la enseñanza religiosa y dando preferencia a los alumnos que se instruían en las escuelas estatales con respecto a los de las privadas y católicas. Pero... chocaron contra la resistencia de los católicos. La atmósfera espiritual era por aquel entonces muy grave en Bélgica.

Esta misma resistencia del pensamiento y de la tradición confesionales se observaba también en el seno de otros pueblos y aun dentro del ámbito del Estado liberal. ¿Hubiera sido posible que la nueva religión laica aglutinase en torno a sí a todos los estratos sociales y aún a las masas rurales, tradicionalmente "paganas", lentas y retardatarias? ¿O convenía más proponerse como único fin, o como fin próximo, compactar a la clase dirigente, haciéndola más coherente y segura, fuerte y ágil, resignándose a perder a las masas o al vulgo que a veces no es plebe en su paganismo momentáneo o definitivo? El camino de la anhelada disolución, purificación y recomposición religiosa se presentaba mucho más lento y fatigoso de lo que hu-

biesen imaginado los ilustrados y jacobinos; y, sin embargo, no procedía apresurarlo o recorrerlo con impaciencia porque con aquel talante jacobino o no se hubiese logrado nada o se hubiese hecho peor. La cultura moderna tenía el camino abierto delante de sí y a ella le tocaba en aquel momento potenciar sus propias fuerzas en competencia con la vieja fe; el peligro de una reacción católica no era cosa de fantasía...» «La renovada prepotencia clerical en los años que siguieron a la Primera Guerra Mundial no tiene gran importancia y es un episodio bien conocido y transitorio. En los últimos tiempos el catolicismo no ha tenido ganancias más que aparentes. El motivo que les empujó a refugiarse en el catolicismo fue la necesidad de una verdad fija..., es decir, una desconfianza y una renuncia, una debilidad y un miedo pueril ante el concepto de absoluto y de relativo que se da en toda verdad y ante la exigencia de la continua crítica y autocrítica que es donde la verdad crece y se renueva a cada instante juntamente con la vida que crece y se renueva. Pero un ideal moral no puede plegarse a los caprichos de los débiles, de los desconfiados y de los miedosos».

Puede compararse esta página de Croce con las pacatas pero bien documentadas páginas de F. Chabod, *Storia della politica estera italiana*, I, *Le premesse* (Bari 1951, I, *Le pasioni e le idee* cap. II, «L'idea di Roma»; el título de la obra, incompleta, no corresponde a su contenido, que es, más bien, una síntesis sobre los ideales de fines del siglo XIX): después de 1870 no pierden los liberales ocasión de repetir su persuasión de una gran misión reservada a la Italia recién instaurada en Roma: sostener un nuevo ideal, la religión de la ciencia y del libre pensamiento. Todos, desde Sella hasta Amari, Settembrini, Carducci, Garibaldi, Crispi y De Sanctis, aunque con tonos y matices diferentes, insisten en la lucha contra el clericalismo en nombre de la ciencia. Pero hacia el final de siglo, con el progreso del socialismo, los liberales, asustados, descubren su íntimo trasfondo de burgueses personalmente atacados en sus privilegios y, encubiertas en fórmulas elevadas, defienden la tesis de que es mejor dejar a las masas en su incultura: la ciencia para las *élites*, el cura para los campesinos y los obreros; cf. *ibid.*, 265-283. Mientras aplica Croce en sus síntesis a la realidad sus categorías *a priori*, revela Chabod una sensibilidad histórica mucho más afinada, demostrando con la sola exposición de los hechos—y sin constituirse en juez—el ocaso de muchos mitos proclamados por los liberales.

Vale la pena examinar también los juicios tan dispares pronunciados sobre la separación en Francia. Al durísimo enfoque negativo de varios católicos franceses e italianos sirve de contraste la presentación mucho más favorable de los liberales. Entre los primeros recordemos a A. Latreille *(Histoire du catholicisme en France*, III, París 1962, 509-513): «Tout le dispositif... avait pour effet de rendre impossible l'exercice du culte,

de mettre l'Eglise hors de droit commun, d'effacer jusqu'aux signes religieux de tous les lieux publics... Les cris de triumphe des libres penseurs venaient donner raison à cette exégèse amère... Une vague formidable d'irréligion agressive, grossière, semblait en passe de tout submerger...», y O. Giacchi: «El concordato de 1801 permaneció en pie hasta 1905, cuando el violento anticlericalismo de los Combes y de los Waldeck-Rousseau intentó herir de muerte, sin conseguirlo, a la Iglesia en Francia, y para ello destruir la coraza que constituía el concordato...» Entre los otros destaca L. Salvatorelli, *Chiesa e Stato dalla Rivoluzione Francese ad oggi* (Florencia 1955) 111-112: «El nombre de Aristides Briand quedará asociado a este monumento de cultura. Cuanto poseía la Iglesia antes de la separación seguía siendo suyo y quedaba ella en libertad para organizar sus propios asuntos. Contra la sabiduría en la aplicación se estrellaron todos los intentos de agitación... La Iglesia de Roma... acabó aceptando con Pío XI la misma separación ante la cual Pío X se había mostrado tan intransigente». A nivel no histórico, sino periodístico, se ha afirmado: «En Francia se da una aplicación ejemplar de las tesis liberales sobre el Estado con la denuncia del concordato napoleónico... La ley de separación entre Estado e Iglesia garantiza libertad de culto y de conciencia, pero niega subvenciones y protecciones públicas a todas las confesiones. Sin embargo, incluso los historiadores más reaccionarios se ven obligados a subrayar cómo desde ese momento no vuelven a plantearse los problemas de otros tiempos, como nóminas, conflictos de competencia, etc. La Iglesia vive momentáneamente un momento particularmente feliz debido a la robustez de la cultura, a las figuras que presenta y a las iniciativas que de ella surgen». Más equilibrado se muestra A. Dansette, *Histoire religieuse de la France contemporaine* (París ^{2}1965), especialmente p. 608: «La loi est pour les catholiques riche d'avantages et d'inconvénients...» En general, los historiadores subrayan sobre todo, si no exclusivamente, sólo algunos aspectos de la cuestión, según las propias tendencias, silenciando o minimizando parcialmente los aspectos opuestos. Quizá el juicio más equilibrado es el de Gabriel le Bras *(Trent ans de séparation)*, que se basa no en presupuestos apriorísticos, como suele suceder con Salvatorelli, sino en el examen atento de los datos objetivos, especialmente de la jurisprudencia, desde la ley de 1905 a la de 1907, las circulares ministeriales y las sentencias del Consejo de Estado: «La grande leçon des années récentes est que la loi ne réussit pas à defaire les conditions créés par les siècles». El cura siguió siendo dueño de su parroquia, pero el Estado continuó interviniendo en el nombramiento de los obispos. El Estado logró algunas ventajas económicas, pero perdió su autoridad sobre el clero. La Iglesia sufrió graves pérdidas materiales, que hicieron particularmente difícil su situación en zonas donde la práctica estaba ya en crisis, mientras

en otros lugares la intervención de los fieles superó ampliamente las dificultades. Los vínculos demasiado estrechos con el régimen en el poder se hicieron más elásticos; el espíritu apostólico sustituyó en muchos casos a aquella mentalidad de funcionario típica del viejo clero y, en definitiva, creció el prestigio de la Iglesia. Pero de hecho se manifestó en muchos casos inaplicable la letra de la ley, poniendo de relieve la necesidad si no de un concordato, sí, al menos, de una concordia efectiva entre los dos poderes.

De notable interés histórico es el estudio de los orígenes y desarrollo del anticlericalismo, parcialmente estudiado hasta ahora en diversas obras sobre el nacimiento de la idea laica. Puede fijarse la atención en algún personaje significativo o en algún periódico, o, mejor, pueden estudiarse personajes y periódicos de tres momentos sucesivos en los cuales el anticlericalismo asume caracteres diversos y responde a preocupaciones diferentes. Esquemáticamente hablando, puede decirse que en la primera parte del siglo XIX el anticlericalismo combate contra los privilegios que se reconocían aún a la Iglesia de la Restauración. En el Piamonte los exponentes de este anticlericalismo son, entre otros, Angelo Brofferio (pueden leerse algunas páginas interesantísimas de sus memorias, *I miei tempi;* cf. también el retrato que de él hace D. Masse, *Il caso di coscienza del Risorgimento italiano*, Alba 1946, 103-106), Lorenzo Valerio y su periódico «Il Diritto»; Aurelio Bianchi, Giovini, director de «L'Opinione», el órgano más popular y difundido, «La Gazzetta del Popolo». En Francia el anticlericalismo de este periódico tiene entre sus exponentes a Paul Louis Courier y a Béranger, autor de varias canciones (es famosa aquella contra los jesuitas: «Hommes noirs, d'oú sortez-vous»); Eugène Sue, cuyo *Juif errant*, antijesuítico, alcanzó los 100.000 ejemplares; y en un plano más elevado, Jules Michelet y Edgard Quinet. En la segunda mitad del siglo XIX el anticlericalismo en Italia, Francia y Alemania combate contra la fe en nombre de la ciencia, del librepensamiento y del progreso. Es la edad de oro del anticlericalismo sostenido e instrumentalizado por la masonería. En Italia, además de las razones indicadas, el anticlericalismo se inspira en la cuestión romana todavía sin resolver y agudizada en tiempo de León XIII; en Francia la lucha contra el clero se debe también a las tendencias monárquicas, legitimistas, militaristas y antisemitas (asunto Dreyfus) de muchos católicos; en Alemania, en la base del *Kulturkampf*, está también la desconfianza de Bismarck hacia la línea política del partido católico, el *Zentrum*. Recordemos en Italia a Adriano Lemmi, gran maestre de la masonería, Felice Cavallotti, Carducci y al Garibaldi de los últimos años sobre todo; en Francia, a los notables del partido republicano, desde Gambetta hasta Jules Ferry, positivista y masón, con todo el grupo de sus colaboradores; Emile Zola, convencido dreifusiano y novelista naturalista. A finales de

este siglo y principios del XX el anticlericalismo se atenúa en la burguesía que, preocupada por el avance socialista, busca desesperadamente aliados o, mejor, instrumentos de defensa y se acentúa entre las masas conquistadas por la oratoria marxista. La Iglesia aparece ahora no como celosa guardadora de privilegios jurídicos, ni como enemiga de la ciencia, sino como aliada de los ricos en perjuicio de los pobres, a los que únicamente predica resignación y obediencia. Pueden considerarse como exponentes de este nuevo anticlericalismo los periódicos sociales; en Italia, «L'Avanti» y, sobre todo, «L'Asino», de Podrecca, y los escritos de Camillo Prampolini, que tienen sus paralelos en otros países. Podría discutirse, naturalmente, si la defensa de los católicos ha sido siempre tácticamente hábil, abandonando los puntos donde la resistencia era inoportuna, para salvar lo esencial, y si se comprendieron a tiempo las aspiraciones de la opinión pública; pero no pueden olvidarse ni los motivos filosóficos que en último análisis provocan el anticlericalismo, ni las frecuentes pruebas de mala fe y sobre todo de durísima intolerancia que dieron los librepensadores.

III. *UNA IGLESIA MAS PURA Y MAS JOVEN* [45]

Benedetto Croce, sin abandonar nunca su habitual seguridad y el desprecio hacia quien no compartía sus ideas, en la *Storia d'Europa del secolo XIX*, de la que acabamos de leer un amplio párrafo, resume así la situación en que se encontraba la Iglesia en el siglo XIX: «Privada de su elemento vivificador e incapaz de engendrar nuevas formas y hasta nuevas Ordenes relígiosas, como había hecho en el siglo XVI, tanto que no supo hacer otra cosa que restaurar a los jesuitas, que ella misma había abolido, la Iglesia católica se convirtió más que nunca en una potencia política» [46]. Los prejuicios filosóficos ofuscaron la innegable sensibilidad histórica de Croce y le hicieron caer sin que se percatase de ello en un error garrafal: hoy se admite generalmente que la Iglesia perdió después de la Revolución la fuerza política que poseía antaño, pero fortificó su acción espiritual. En el siglo XIX se multiplican precisamente las nuevas fundaciones religiosas (40 sólo en el pontificado de Pío IX), de tal forma que espontáneamente surge la comparación con los siglos XIII y XVI que, bajo Inocencio III y Pablo III, conocieron un florecimiento de nuevas formas de vida religiosa. *Sutor, ne ultra crepidam!*, vendrían ganas de exclamar. Con mucha mayor objetividad observa otro

[45] Una óptima síntesis sobre la vida interna de la Iglesia en el siglo XIX en M. H. Vicaire, *Rayonnement spirituel de l'Eglise*, en *Histoire illustrée de l'Eglise*, bajo la dirección de G. de Plinval y R. Pittet (París 1948) II, 261-364. Muy buenas observaciones en D. Rops, *L'Eglise des Révolutions* (París 1960) I, cap. VIII, 853-954. Utilísimo resulta también R. Aubert, *Il Pontificato di Pio IX* (Turín ^{2}1970, cap. XIV, *La vita cattolica sotto il pontificato di Pio IX;* casi todo puede aplicarse a la vida de la Iglesia en general durante el siglo XIX). Cf. en el mismo lugar, 761-807, el apéndice I, de G. Martina, *Il clero italiano e la sua azione pastorale verso la metà dell'Ottocento*; G. de Rosa, *Storia del movimento cattolico in Italia*, I (Bari 1966). Véanse también las biografías de los principales obispos del siglo XIX, sintetizadas en gran parte en la bibliografía inicial del volumen ya citado de Aubert, que siempre hay que tener en cuenta.

[46] P. 92.

escritor católico: «Herida en sus intereses materiales, en su libertad y muy a menudo en la vida de sus propios ministros, la Iglesia supo purificarse en la persecución; supo dar nuevos mártires y, por gracia de su testimonio, consiguió una nueva autoridad y un nuevo prestigio ante las conciencias» [47].

En realidad las condiciones de la Iglesia durante todo el siglo XIX se presentan a primera vista lo contrario de floridas. La autoridad de la Santa Sede en política internacional ha desaparecido casi por completo; los legados pontificios se ven excluidos de los grandes congresos del siglo y de la conferencia para la paz en Versalles en 1919; el poder temporal, como veremos mejor más adelante, ha dejado de existir. El Estado, a excepción de algunos casos episódicos, recusa su sanción a las decisiones eclesiásticas con el peligro de que resulten éstas ineficaces. Las leyes de laicización privan a la Iglesia de sus medios de subsistencia, le hacen difícil la adquisición de una cultura y le cierran en muchos casos las posibilidades de un apostolado eficaz. Mucho más grave es el foso abierto entre la Iglesia y el mundo moderno, que parecen caminar ahora por senderos divergentes. La sociedad contemporánea vibra ante el ideal de la libertad; la Iglesia se alía preferentemente con los regímenes absolutos: Austria de Francisco José y Francia de Napoleón III. A la luz de los nuevos descubrimientos científicos e históricos se formulan nuevas hipótesis sobre el origen del universo. La Iglesia mira con suspicacia estas nuevas corrientes de la ciencia y trata de defenderse acudiendo a prohibiciones ineficaces. La cultura moderna se empapa de *idealismo* y de *positivismo* y se consuma la apostasía de la burguesía intelectual iniciada en el siglo XVIII. A ella se une ahora la del proletariado, al que el socialismo ofrece para su redención social un apoyo mucho más eficaz que el que le prometían los católicos, muchas veces dispuestos a hablar sólo de resignación.

[47] E. Artom, en «Rassegna Storica Toscana» 4 (1958) 217.

Una mirada más atenta, si bien es verdad que confirma por un lado la gravedad de estas últimas observaciones referentes al contraste entre las aspiraciones del mundo moderno y las que inspiran la acción de la jerarquía, advierte también varios signos positivos que justifican un optimismo, por cauto que sea. La Iglesia, carente de los medios humanos, económicos y políticos en los que tiempo atrás basaba la eficacia de su actuación, comprende mejor el alcance de la gracia, la libertad en que se funda la fe, la íntima solidaridad que le une a los ejemplos de Cristo, pobre y doliente, y saca de su impotencia terrenal una nueva y más profunda vitalidad. En este sentido la pérdida de sus riquezas, la reducción al derecho común y la competencia que le impone la libertad acaban por influir positivamente en la Iglesia haciendo más profunda y eficaz su labor, al menos en ciertos aspectos.

La verdadera dificultad nacía de la necesidad de adecuar la actividad propia y sus estructuras al nuevo clima histórico y político. Durante buena parte del siglo XIX, el Vaticano y la mayoría del episcopado se resistieron a esta adecuación, y no sólo por inercia, sino por las dificultades intrínsecas que comportaba. No era fácil fundamentar teórica y prácticamente las nuevas estructuras, especialmente en un momento en que se sentía atacada la Iglesia por todos sus flancos. En la segunda mitad del siglo XIX cambia ya el clima general. Hasta en una síntesis tan apretada como la nuestra es preciso distinguir entre los años anteriores a 1878, más o menos hasta la muerte de Pío IX, que constituyen más bien una época de resistencia, necesaria, pero insuficiente, y los años siguientes en los que se inicia una adaptación real a la nueva situación. Aun contando con estas distinciones, podemos destacar en el período posrevolucionario algunos rasgos comunes opuestos a los que hemos advertido en el Antiguo Régimen.

La Iglesia se ha hecho más pobre.

No nos detendremos en este punto para no repetir lo que ya hemos dicho en otras ocasiones. Subrayamos únicamente lo lenta y fatigosa que ha sido esta transformación. Nada parece haber cambiado en la Roma de 1846, donde un diplomático notaba que «las formas externas son tan grandiosas y solemnes que parecen afectar a la misma sustancia efectiva» [48]. Ni siquiera la crisis de 1848-1849 evitó que los cardenales, apenas vueltos de Gaeta a Roma, tornasen al boato de antes hasta el punto de tener que ser llamados al orden por una comisión especial creada para estudiar este punto. Con todo, ya antes del asalto a las propiedades eclesiásticas, voces autorizadas tanto en Francia como en Italia, habían advertido de la necesidad de no perder la propia libertad por un sueldo del gobierno y se declaraban dispuestas a todos los sacrificios con tal de garantizar a la Iglesia una auténtica independencia. Pensemos en Rosmini y en sus *Cinco llagas*, obra escrita dentro del clima de entusiasmo de los años 1830, en las polémicas del «Avenir» por aquel mismo período, en los deseos unas veces sinceros, como los de Tommaseo, y otras interesados y ambiguos, como los de muchos laicistas, de una Iglesia más pobre y confiada únicamente en el Señor...

La Iglesia se ha purificado.

En el clero se experimenta una neta mejoría. En este terreno y como consecuencia del cambio de estructuras sociales (abolición del mayorazgo), desaparecen

[48] G. Martina, *Pio IX e Leopoldo II* (Roma 1967) 56. Toda la carta insiste en la necesidad de un aumento de los gastos de representación del ministro toscano en Roma porque el decoro es en Roma un valor esencial; tras haber hecho un cálculo sumario para espectáculos, etc., el ministro termina pidiendo un modesto aumento para el portero de la legación, pobre de solemnidad y con una paga de unos ocho escudos mensuales (unas 2.000 ptas., mientras el alquiler de una carroza costaba 70 escudos mensuales, unas 17.500 ptas.).

muchas vocaciones interesadas, típicas del Antiguo Régimen y poco a poco va disminuyendo el número de los sacerdotes «de misa y olla», ajenos al trabajo pastoral y ocupados como preceptores de familias o sin ocupación alguna. La cura pastoral y el apostolado en sus diversas formas se convierten en el fin hacia el que tiende toda la vida del sacerdote. La ingente reducción numérica que se experimenta hacia la mitad del siglo y que provoca las lamentaciones angustiadas del episcopado, se ve, en realidad, más que compensada por la mejora cualitativa y sus consecuencias pudiesen haberse atenuado mucho si la jerarquía hubiese demostrado mayor visión de futuro en la formulación de planes adaptados a las circunstancias, suprimiendo centros de culto superfluos y distribuyendo mejor las fuerzas disponibles. La formación intelectual y espiritual del clero mejora también como consecuencia de la creación de Seminarios regionales (Pío X, 1906); se multiplican los ejercicios de piedad, según las prescripciones del Código, que no hace más que sancionar desde arriba una práctica que se venía imponiendo ya desde abajo a lo largo del siglo XIX. En el alto clero no se encuentran aquellos prelados de antes entregados al servicio de sus soberanos, más cuidadosos de los intereses de su patria que de los de la Iglesia. En cambio, se multiplica el ejemplo del pastor entregado por entero al gobierno de sus diócesis en las que hacen más eficaz la administración y más provechosa la cura de almas: Manning, Ketteler, Sterckx, Dupanloup, Riario Sforza, Bonomelli, Scalabrini, Ferrari, Maffi. No faltan discrepancias, incluso graves, entre los cabildos y el obispo, pero en conjunto el clero se siente más unido en torno a su pastor.

La vida de las Ordenes e institutos religiosos, que tuvieron que recomenzar su actividad partiendo de la nada después de la Revolución, demuestra un aumento progresivo de sus efectivos que poco a poco van alcanzando la situación disfrutada en el siglo XVIII con

un fuerte contingente de fundaciones, masculinas y femeninas, con la entrada de las monjas en el apostolado activo, con la superación definitiva de las barreras impuestas por Pío V, y con la tendencia a cierta centralización, incluso entre las Ordenes más inclinadas por tradición a la autonomía de las diversas casas (León XIII agrupó a los benedictinos en 14 congregaciones, bajo la dependencia de un abad general y reunió las cuatro ramas de los franciscanos observantes en la única familia de los frailes menores). La vida activa va cobrando mayor importancia incluso para las monjas de clausura *(Sponsa Christi*, Pío XII, 1950); es más, se extiende la posibilidad de llevar una vida de perfección más allá y fuera de la clausura, en contacto directo con el mundo, por medio de los Institutos seculares. A pesar de la abolición del mayorazgo y la disminución del peligro de vocaciones interesadas, la selección se hace con más severidad y se dan más facilidades para el abandono con la introducción de los votos temporales con duración de un trienio antes de pasar a los perpetuos. Este proceder se extiende gradualmente y ya hemos visto sus fases sucesivas en la síntesis trazada sobre la evolución de la vida religiosa.

El laicado va cobrando al mismo tiempo una participación cada vez más intensa en la vida de la Iglesia. Ahora ya nadie se maravilla de la afirmación de Montalembert en la vida de santa Isabel, que tanto escandalizó al ser escrita, que el amor conyugal puede constituir un medio de elevación a Dios, y nadie repetiría con el nuncio en Bélgica, Mons. Fornari: «Estamos desgraciadamente en una época en la que todos se creen llamados al apostolado» [49]. Nacen o se desarrollan diversas formas de apostolado laico y se reconoce oficialmente el sacerdocio de los fieles que la reacción antiluterana de la Iglesia postridentina había dejado en la penumbra.

[49] Fornari a Lambruschini, 26-II-1839, en A. Simon, *Correspondence du nonce Fornari* (Bruselas-Roma 1956) 77.

La Iglesia se hace más espiritual.

También la piedad se hace más profunda y se convierte en más cálida, íntima y personal, lo que significa una victoria plena sobre los últimos residuos del jansenismo. El decreto *Sacrosancta Tridentina Synodus* (1905) permite la comunión diaria y el *Quam singulari* (1910) invita a los niños a la comunión. La devoción mariana se ve favorecida por los nuevos dogmas de la Inmaculada (1854) y de la Asunción (1950), así como por las apariciones de Lourdes (1858) y de Fátima (1917). Se da una sanción solemne y universal a la devoción al Corazón de Jesús: se extiende su fiesta a toda la Iglesia en 1856; en 1861 nace el Apostolado de la Oración; en 1900 consagra León XIII el mundo entero al Corazón de Jesús y Pío XI en la encíclica *Miserentissimus Redemptor* (1928) y Pío XII en la *Haurietis aquas* (1956) explican los fundamentos teológicos de esa devoción. La renovación litúrgica, iniciada por Dom Guéranguer, se extiende lenta, pero constantemente: unificación de la liturgia, reforma del canto gregoriano (1903), hasta las felices y recentísimas innovaciones del Vaticano II, que han recogido cuanto se había adelantado en Pistoia en 1786 y cuanto preconizó Rosmini en 1832. Cae finalmente «el muro divisorio que se alzaba entre el pueblo cristiano y los ministros de la Iglesia» [50]. Todo este movimiento entraña sus frutos de santidad, y el siglo XIX alumbra numerosos santos, hoy canonizados. En Francia, sobre todo en la primera parte del siglo, varias damas educadas entre los peligros de la Revolución fundan nuevos Institutos, por ejemplo María Javouhey y Sofía Barat; Francia e Italia conocen insignes modelos sacerdotales, como el cura de Ars y los torineses Cafasso, Cottolengo, Bosco y Murialdo.

La pérdida del poder temporal liberó al Pontífice de innumerables asuntos de orden material, que le

[50] A. Rosmini, *Le Cinque Piaghe della Chiesa*, edic. de C. Riva (Brescia 1966) 66.

quitaban el tiempo necesario para ocuparse de problemas espirituales y consumían sus energías, desgastando su prestigio. Entregado a una misión del todo espiritual, la autoridad del Papa creció en la estima del mundo entero. Su misma ausencia de las asambleas internacionales se ha revelado beneficiosa por haber permanecido al margen de graves errores sancionados a veces con tratados, pudiendo alzar así su voz con más libertad en defensa de los oprimidos. En general, la Iglesia ha diferenciado con mayor claridad su causa de la de cualquier régimen político. Un fenómeno paralelo, aunque en menor escala, se verificó con los obispos, exonerados de ciertas tareas administrativas como consecuencia de la laicización de las obras pías (hospitales, orfanatrofios, etc.).

La Iglesia, en conjunto, se muestra más tolerante y más respetuosa con la persona humana.

La pastoral se orienta gradualmente hacia métodos fundados en la persuasión y en la confianza en la gracia, más que en la coacción. Con todo, la evolución es lenta; sufre retrasos y da pasos hacia atrás durante la Restauración y aun después. En Roma perdura la costumbre de los recibos acreditativos de haber hecho la comunión pascual—fuente de tantos sacrilegios—hasta 1882. Estos cambios los imponen las circunstancias de una manera súbita y espontánea, muchas veces a contrapelo de la jerarquía, que durante mucho tiempo sigue sin ver otro medio para defender su acción que el apoyo del brazo secular. Recordemos a este propósito únicamente la lamentación del episcopado toscano, que hacia 1855 creía inútiles las condenas de los libros contrarios a la religión no sancionadas por el Estado, y las angustiosas y dramáticas llamadas a Roma del episcopado piamontés al cesar en 1847-48 la eficacia civil de la censura eclesiástica: «Si Roma no nos apoya y habla con energía [se referían al restablecimiento de la censura eclesiástica preventiva, sancionada por el brazo secular] *actum est* de

nuestra causa y la religión perderá muchísimo. Si las cosas siguen por este camino no cabe esperar más que grandes contrariedades» [51]. Por mucho tiempo hubo todavía quien se ilusionó con resolver los problemas de fondo acudiendo a la autoridad y encerrando el diezmado rebaño de los practicantes dentro de un fuerte ghetto católico. A pesar de esta resistencia, los nuevos métodos se impusieron por su ineluctable necesidad histórica: el número de los practicantes disminuyó sensiblemente, pero en lugar de la antigua masa en la que tanto abundaban los conformistas y los hipócritas, aparecieron grupos animados de mayor fe personal.

La Iglesia adquiere al mismo tiempo mayor cohesión y en consecuencia mayor independencia de los gobiernos.

El dogma de la infalibilidad y del primado de jurisdicción del Papa (1870) constituyeron una fuerte victoria de las fuerzas ultramontanas y sirvió para estrechar más los vínculos entre el centro y la periferia. Pío X en 1904, apenas elegido, condenó explícitamente toda forma de veto en la elección del Papa por parte de las potencias católicas. Era un acto muy importante no sólo por su intención inmediata, sino por su más amplio significado: condena y liquidación de los últimos conatos del jurisdiccionalismo [52].

Esta mayor libertad de maniobra para la Iglesia aparece con plena evidencia especialmente en los dos últimos concilios ecuménicos. Al convocar el Vaticano I se decidió no invitar ya a los jefes de los antiguos Estados católicos. Ollivier, más tarde presidente del Consejo en Francia, advirtió el significado de este

[51] Mons. Ghilardi, obispo de Mondoví, al cardenal Lambruschini, el 17-II-1848; cf. esta y otras noticias análogas en G. Martina, *Il clero italiano e la sua azione pastorale alla metà dell'Ottocento*, apéndice I de la obra de R. Aubert, *Il Pontificato di Pio IX* (Turín ²1970) 791.

[52] Const. Apostólica *Commissum nobis* del 20-I-1904, en «Acta Pii X» (1905) 286-292 y en el CIC, app. doc. n. 2.

gesto: «Representa la separación entre la Iglesia y el Estado, aplicada por el Papa mismo. La Iglesia, por vez primera en la historia, le dice al mundo laico a través de su supremo pastor: Quiero existir, obrar, moverme, desarrollarme, afirmarme y extenderme sin vosotros y al margen de vosotros...» Y Veuillot comentaba: «Empieza otra era. Es un hecho, no un bien. Fue el Estado quien lo quiso, no la Iglesia» [53]. Y al comenzar el Vaticano II ratificaba Juan XXIII con más optimismo que Veuillot: «Algunas personas, incluso celosas, pero no dotadas de sentido abundante de discreción y de medida, no ven en los tiempos modernos más que prevaricación y ruina; van diciendo que nuestra época ha empeorado en comparación con las pasadas; se comportan como si nada hubiesen aprendido de la historia y como si en tiempo de los anteriores concilios ecuménicos todo derivase en plenitud de triunfo de la idea y de la vida cristianas y de la libertad religiosa... No se puede negar que estas nuevas condiciones de la vida moderna presentan, por lo menos, la ventaja de haber retirado los innumerables obstáculos con los que los hijos del siglo dificultaban antes la libre acción de la Iglesia. Los príncipes pretendían proteger a la Iglesia con toda sinceridad, pero muchas veces se lograba esto no sin daño y peligro espiritual, ya que ellos obraban según los cálculos de una política interesada y peligrosa... Con gran esperanza y consuelo vemos cómo la Iglesia, no sometida hoy por fin a tantos obstáculos de naturaleza profana como existían en el pasado, puede hacer escuchar su voz... desde esta basílica vaticana» [54].

[53] E. Cecconi, *St. del Conc. Vat. I* (Roma 1873) 541; «L'Univers», 11-VII-1868.

[54] Discurso en la apertura del Conc. Vaticano II, 11-I-1963, en CC (1963) IV 211-212.

SUGERENCIAS PARA UN ESTUDIO PERSONAL

Hemos insistido ampliamente en la secularización de las estructuras características de la época liberal y hemos aludido a la intensa disminución de la práctica religiosa, tan lejana de la unanimidad del Antiguo Régimen. El mundo liberal asiste no sólo a una secularización de las estructuras, sino también a un cambio profundo en la actitud religiosa de los individuos. Se plantea, pues, el problema: ¿en qué consiste este cambio y qué relación guarda con la descristianización de las estructuras? La cuestión ha sido objeto de debates muy recientes. Cf. sobre este tema, además del estudio del P. Leturia, *La apostasía de las masas a través de la historia*, en «Revista Española de Teología», 10 (1950) 3-40; las agudas observaciones sobre la situación francesa de A. Dansette, *Histoire religieuse de la France contemporaine* (París 1965) 383-387, 395-96, 514-16; las recientes comunicaciones del «Colloque d'histoire religieuse», desarrollado en Lyon en octubre de 1963 y publicado el mismo año en Grenoble por la Comisión Internacional de Historia Eclesiástica Comparada, donde, junto a los estudios sobre la situación efectiva de la vida religiosa en la Francia del Antiguo Régimen, que completan el cuadro ofrecido por Le Bras y por los estudios ya citados en páginas precedentes, encontramos la relación de R. Rémond, *Recherche d'une méthode d'analyse historique de la déchristianisation depuis le milieu du XIX^e siècle* (I, 123-154, II, 90-106). Véase también de R. Rémond, *La descristianización. Estado actual de la cuestión y de los trabajos en lengua francesa*, en: «Concilium»,7 (1965) 152-158, y sobre todo las comunicaciones del «Colloque d'histoire eclesiastique», Cambridge 24-27 sept. 1968, de la Comisión Internacional de Historia Eclesiástica Comparada, en especial las comunicaciones de A. Latreille, *La déchristianisation en France à l'epoque moderne;* de H. Willmer, *Déchristianisation in England in the XIX and XX Centuries;* de P. Droulers, *La déchristianisation ouvrière en France dans le Nord à la fin du XIX^e et au debut du XX^e siècle;* de P. Brezzi, *Le comportement de quelques groupes urbains en voie de transformation. Notes de sociologie contemporaines (Miscellanea Historiae Ecclesiasticae*, III, Lovaina 1970, 285-381).

En general se está de acuerdo en estas tesis:

1) No hay solución de continuidad entre Antiguo Régimen y época liberal ni siquiera en cuanto a la verdadera vida cristiana. No hubo un hundimiento brusco e irreversible (¡cf. Tocqueville!).

2) Cristianización y descristianización no constituyen situaciones estáticas, sino tendencias en continua evolución positiva o negativa, y hay que valorarlas, sobre todo, cualitativamente, sin limitarse a un elenco cuantitativo de datos.

3) Puede decirse, en términos generales, que la mayor disminución de la práctica religiosa empieza a mediados del siglo XIX y prosigue hasta 1920-25. Se asiste entonces a una verdadera

ofensiva victoriosa de la laicización. Cabría preguntarse aún si la disminución de la práctica supone realmente una pérdida de la fe y, sobre todo, si este hecho eventual sea el resultado de la ofensiva laicista o más bien la consecuencia de factores socioeconómicos y de errores tácticos de la jerarquía. En el segundo período, después de 1925, la situación se cristaliza, la Iglesia se hace más optimista y reinicia la ofensiva, coexistiendo dos ambientes: el católico y el ateo o indiferente.

Quedan, naturalmente, por examinar y analizar muchos aspectos del problema: causas de la pérdida de la fe en amplios sectores de las masas; etapas de este fenómeno; su efectiva profundidad (¿se trata de un rechace de lo trascendente o de una presentación falsa del mismo, de las estructuras clericales, de una Iglesia aliada con los ricos?); directivas generales del apostolado (¿se multiplicaron suficientemente las parroquias urbanas?, ¿se ha persistido en la línea no siempre eficaz del ghetto católico?).

III

LA IGLESIA Y EL LIBERALISMO

I. *LOS INTRANSIGENTES* [1]

La síntesis trazada nos ha revelado los resultados finales del proceso histórico ocurrido a lo largo del siglo XIX, más que el lento camino hacia esas metas.

[1] A) *Fuentes:* Consisten esencialmente en la prensa periódica, abundante, aunque poco difundida, y de la que aquí no podemos dar ni siquiera un elenco, remitiendo a los estudios citados más adelante; además, en las obras de los principales exponentes indicados en el texto y en sus epistolarios, en la correspondencia de la Secretaría de Estado, en las actas pontificias oficiales, en las pastorales y la correspondencia entre obispos, en los informes sobre las negociaciones para los concordatos, etc.

B) *Estudios.* Síntesis de conjunto: véanse ante todo los vols. 20 y 21 de Fliche-Martin, redactados, respectivamente, por J. Leflon y R. Aubert; importante, sobre todo, el c. VIII-IX del volumen de Aubert; la NHI, IV, 301-336, 409-434. Cf. también J. Schmidlin, *Papstgeschichte der neuesten Zeit*, I-II (Munich 1933-34; sobre el período posterior a 1864, cf. especialmente II, 123-126, 134, 179, 202, 255ss., 271ss., 292-301, 311-330). Por lo que se refiere a Italia, cf. especialmente G. Spadolini, *Cattolicesimo e Risorgimento*, en *Questioni di st. d. Ris. e d. Unità d'Italia* (Milán 1951) 821-906; G. Verucci, *Per una storia del cattolicesimo intransigente in Italia*, en «Rassegna Storica Toscana» 4 (1958) 251-286, ahora en *I cattolici e il liberalismo dalle «Amicizie Cristiane» al modernismo* (Padua 1961) 1-86; G. de Rosa, *Storia del movimento cattolico in Italia* (Bari 1966) I, especialmente los cap. I-III; S. Fontana, *La controrivoluzione cattolica in Italia, 1820-1830* (Brescia 1968); S. Manni, *La polemica cattolica nel ducato di Modena* (Módena 1968) y el resto de las obras sobre el movimiento católico, especialmente la de Candeloro (Roma 1953) 1-156. Sobre Francia, además de los vol. ya citados de Fliche-Martin, cf. A. Dansette, *Histoire religieuse de la France contemporaine* I (París 1948, [2]1953); J. I. Oechslin, *Le mouvement ultraroyaliste sous la Restauration et son action politique (1814-1830)* (París 1960); A. Latreille, J. R. Palanque, E. Delaruelle, R. Rémond, *Histoire du catholicisme en France*, III, *La période contemporaine* (París 1962) 227-300: *La Restauration.* Sobre los demás países véanse las notas bibliográficas contenidas en el vol. de R. Aubert. Importantes también las biografías de los diversos protagonistas a que se alude en el texto y para los cuales remitimos a diccionarios y enciclopedias. Sobre Lamennais, cf. las

Tenemos, pues, que detenernos ahora en esta difícil tarea de clarificación de las características de la historia de la Iglesia en el siglo XIX.

Ante el mundo nuevo nacido de la Revolución Francesa, cuando estaba muy lejos de concluir la lucha entre lo antiguo y lo nuevo y el Absolutismo parecía resurgir victorioso de sus propias cenizas, ¿qué actitud adoptaron los católicos? En un período de convulsiones radicales, dentro de un proceso de evolución todavía en curso, en una situación en la que se entremezclaban estrechamente los elementos más complejos, no resultaba fácil separar la paja del grano, el error de la verdad, los aspectos contingentes y caducos del fenómeno de valores perennes afirmado por la Revolución. Por otra parte, era fácil dejarse impresionar por los aspectos negativos del Liberalismo. En consecuencia, cundió entre los católicos una doble tendencia. Por un lado, nos encontramos con los intransigentes, llamados en la Francia de la Revolución «los ultras», es decir, más regalistas que el propio rey, y por otro con los católicos liberales. Tra-

dos recientes colecciones, F. L., *Scritti politici*, editado por D. Novacco (Turín 1964) y *L'Avenir, 1830-1831, antologia degli articoli di F. Lamennais e degli altri collaboratori*, editado por G. Verucci (Roma 1967). Entre las muchas obras sobre Lamennais recordemos el estudio tan notable por su documentación de P. Dudon, *Lamennais et le Saint-Siège 1820-1834* (París 1911) y la reciente obra de G. Verucci, *Félicité Lamennais, dal cattolicesimo autoritario al radicalismo democratico* (Nápoles 1963), que estudia sobre todo la evolución de Lamennais y pone de relieve su persistente adhesión a la idea teocrática, de la que la aceptación de la democracia sólo sería un momento táctico (tesis que no comparten eruditos anteriores, como Maréchal); J. R. Derré, *Metternich et Lamennais d'après les documents conservés aux Archives de Vienne* (Paris 1963); W. J. Roe, *Lamennais and England, The Reception of Lamennais's Religious Ideas in the Nineteenth Century* (Oxford 1966); L. Le Guillou, *L'évolution de la pensée religieuse de Félicité Lamennais* (París 1966); id., *Les discussions critiques. Journal de la crise mennesianne* (París 1967); id., *La crisis menesiana*, en «Concilium» 3 (1967), 27, 112-123. Cf. también E. y F. Veuillot, *Louis Veuillot*, 4 vol. (París 1902-1913). Un breve esbozo sobre Veuillot en «La Scuola Cattolica» 39 (1912) 412-452.

taremos de resaltar los aspectos más significativos de ambas corrientes aun a riesgo de amalgamar en una síntesis única y rápida algunos datos cronológicamente sucesivos y que pueden referirse a países distintos. Nuestro intento no consiste en ofrecer una exposición exacta de los acontecimientos, completa y pormenorizada, sino captar el talante general de la época, puntualizando los problemas esenciales y presentando en visiones muy rápidas lo más típico de cada una de estas tendencias.

¡El liberalismo es pecado!

El libro publicado en 1884 con este título por el sacerdote español Sardá y Salvany [2], resulta (ya desde el título) el símbolo de la actitud general de los católicos intransigentes ante las libertades modernas. La prensa católica del siglo XIX está generalmente impregnada de juicios de este tipo: la libertad es la mejor amiga del demonio, ya que abre el camino a innumerables y casi infinitos pecados; cualquier partícula de libertad es digna de condena; la libertad de conciencia es una locura y la libertad de prensa un mal que nunca se lamentará bastante. Puesto que el liberalismo es intrínsecamente malo, no queda más actitud que la de rechazar en bloque sus doctrinas. Hay que alzar los puentes y descartar todo contacto con el enemigo para que la fortaleza asediada no sufra las infiltraciones de los adversarios que podrían penetrar en ella, debilitar el ánimo de los defensores y abrir las puertas al enemigo.

[2] Frente a este libro salió inmediatamente otro: Celestino de Pazos, *El proceso del integrismo* (Madrid 1885). Surgió una polémica parecida a tantas otras que abundaron en el siglo XIX, que terminó en la Congregación del Indice, donde se aprobó el libro de Sardá y Salvany, aunque aclarando poco después en sentido restrictivo el alcance de sus alabanzas. La misma Congregación hizo alguna crítica, sobre todo por el tono, a De Pazos: cf. CC s. 13, vol. 6 (1887) 525-548, vol. 7 (1887) 38-61, vol. 8 (1887) 346-350.

Diversos son los elementos que concurren en la formación de esta mentalidad. Hay en ella, ante todo, un fuerte *conservadurismo*, una actitud que se repite en todas las épocas, pero que ahora se siente estimulada por los horrores de la Revolución. El miedo a perder los antiguos privilegios, la suspicacia espontánea frente a todo lo que no se conoce (sobre todo si se compara con lo que ya resulta largamente conocido y experimentado), el esfuerzo psicológico necesario para abandonar las costumbres antiguas y acomodarse a las nuevas, el sentido de autoridad innato en muchos temperamentos y reforzado por una educación ya clásica, el respeto y la veneración hacia las viejas tradiciones, la preferencia que se suele otorgar al orden sobre otros valores más importantes como la justicia, la tendencia a las soluciones definitivas, válidas de una vez para siempre y que ya no se discuten (soluciones, por otra parte, bajadas casi siempre de lo alto y no conquistadas fatigosamente desde abajo al precio de intentos lentos y repetidos), la convicción de poder encontrar en la Revelación la solución concreta e inmediata a todos los problemas sin pasar por la mediación de situaciones históricas contingentes. Todo ello lo reanimaba y reforzaba al comienzo del siglo la constatación de los males inmediatos que había producido en todos los campos la caída del orden tradicional. Espontáneamente se desconfiaba de todo lo que se presentaba como nuevo: cualquier novedad en política es revolución; en filosofía, error, y en teología, herejía. El Absolutismo, con su estrecha unión entre el trono y el altar, se presentaba como el mejor régimen político; la época de Luis XIV podía pasar como la edad de oro de la Iglesia. El cardenal Consalvi, secretario de Estado de Pío VII, nos presenta muy a menudo en sus *Memorias* al vivo esta mentalidad, tan extendida en Roma, lamentándose del esfuerzo que le costaba cualquier mínima reforma y criticando la miopía de los que no habían entendido que la Revolu-

ción «ha obrado en lo político y en lo moral lo que el diluvio hizo en lo físico, transformando por completo la faz de la tierra...» [3].

Espíritu maniqueo

Estaba muy vivo en ciertos ambientes ese espíritu maniqueo, siempre latente en la historia de la Iglesia y que se manifiesta con particular vivacidad cuando la Iglesia se encuentra ante una sociedad basada en estructuras puramente naturales; entonces se hace muy fuerte la tentación de considerar simplemente malo todo lo que no ha sido aún elevado al orden sobrenatural [4]. El bien y el mal están netamente diferenciados [5], y los planteamientos de los enemigos de la Iglesia y de los que están simplemente alejados de ella se

[3] E. Consalvi, *Memorie* (Roma 1950) 146ss.: «Si es difícil en cualquier lugar superar las costumbres antiguas y hacer cambios o introducir novedades, lo es sobre todo en Roma o, por decirlo mejor, en el gobierno pontificio. Todo lo que existe desde hace tiempo se mira allí con una especie de veneración, como si estuviese consagrado por la propia antigüedad de su institución... Por otra parte, en Roma se opone a los cambios la cualidad de los que saldrían perjudicados en dichos cambios. Debido a justas cautelas no puedo detenerme mucho en estos y otros impedimentos». Vale la pena leer entera esta página más que nada por haber sido escrita por uno de los mayores estadistas que tuvo nunca la Iglesia, digno competidor de Napoleón, que admiraba sus dotes. Ha de tenerse en cuenta que esta página fue escrita mientras Consalvi se encontraba en arresto domiciliario por su fidelidad a Pío VII. El parangón con el diluvio universal, justamente famoso, se encuentra en la carta a Della Genga de 6-XII-1800 (cito de R. Colapietra, *La formazione diplomatica di Leone XII* [Roma 1966] 112). El párrafo dice, entre otras cosas: «... Yo pienso como V. E., pero estos otros señores no son de la misma opinión. Trato de hacer entender que decir que esto o aquello no se hacía antes o que nuestras leyes eran óptimas y que nada debe innovarse o cosas parecidas son errores gravísimos y que, en definitiva, una ocasión semejante para reconstruir, ahora que todo está destruido, no volverá jamás...».

[4] DS 392, 1925.

[5] En la correspondencia de la Secretaría de Estado durante el siglo XIX aparece muchas veces la expresión «buenos» y «malos».

ven siempre bajo una perspectiva peyorativa, aun cuando nada contengan contrario a la fe o a las costumbres. Dentro de este espíritu, un redactor de la «Civiltà Cattolica», el jesuita P. Cornoldi, escribía hacia 1870: «La historia de las filosofías modernas no es más que la historia de las aberraciones intelectuales del hombre abandonado al vértigo de su orgullo, de tal forma que, como ya dije en otro lugar, se podría llamar a esa historia la patología de la razón humana» [6]. La historia moderna consiste esencialmente en una apostasía progresiva, que llega a su vértice con la Revolución, asalto desenfrenado de las potencias del mal contra los hijos de la verdad, inmunes de toda culpa y error. La condena simple y radical de cuanto realizó la Revolución no se quedaba en el plano teórico. Mientras en el reino de Cerdeña propusieron algunos celosos a la vuelta del rey Víctor Manuel I la demolición de un puente construido por los franceses sobre el Po, no faltó quien en otros lugares patrocinase la vuelta pura y simple al Ancien Régime, como si los años que van de 1789 a 1815 no fuesen más que una pesadilla que convenía olvidar cuanto antes. Así, Mons. Buenaventura Gazzola (1744-1832), obispo de Cervia y luego de Montefiascone, cardenal y secretario del Santo Oficio, deseaba que se promulgase un decreto redactado en la forma tradicional, que dijese más o menos lo siguiente: «*Pius servus servorum Dei.* Que todo vuelva al estado en que se encontraba antes de 1796» [7]. Gazzola era un típico intransigente, que sospechaba de cuantos no compartían íntegramente sus opiniones o estaban dispuestos a ciertas concesiones (para él Consalvi era un masón y Pío VII, cegado por el mismo Dios, más cobarde que un conejo) y sólo se fiaba con absoluta seguridad de su propio juicio,

[6] G. M. Cornoldi, *Lezioni di filosofia ordinate allo studio delle altre scienze* (Florencia 1872) XXIII.

[7] V. E. Giuntella, *Profilo di uno «zelante»: mons. Bonaventura Gazzola*, en «Rassegna Storica del Risorgimento» 43 (1956) 413-418.

ya que se tenía por inspirado por el cielo. Sobre todo creía ser suficiente la renovación de las conciencias para resolver cualquier problema de tipo político y administrativo. Se trataba de la clásica confusión entre el plano político y el religioso, tan característica de los intransigentes y a la que se inclinaba peligrosamente el mismo Pío IX. No le faltaba razón al nuncio en Viena, Viale Prelà, cuando observaba el 17 de septiembre de 1846: «He comprobado que la Santa Sede puede contar siempre con el corazón de tales individuos, aunque no de igual modo con su cabeza».

Esta es la razón por la que se sospechaba hasta de algunas innovaciones técnicas inocentes y utilísimas. Gregorio XVI no quiso introducir en sus Estados no sólo el ferrocarril (por temor de que al facilitar las comunicaciones hubiese mayor penetración de las ideas liberales), sino que ni siquiera autorizó la iluminación de gas, quizá por temor a que favoreciese las citas nocturnas. Los intransigentes van más adelante y atacan resueltamente los quicios del nuevo orden social: la igualdad y la promoción de las clases menos acomodadas, así como la difusión de la enseñanza. «En el cielo, en la tierra y en el mismo infierno no hay ni hubo nunca igualdad de clases, de premios, ni de tormentos. Nunca podrá ser verdadera cultura confundir el orden social, aunque sí lo sea el regularlo... Tengo, por tanto, la clara impresión de que la cultura, tan superflua, de los labradores ha debilitado en gran modo su fuerza física tras corromper el vigor moral de su corazón... Si he de decir verdad, no quisiera contar para la fertilidad de mis campos y la economía de mi erario con labriegos tan civilizados», escribía en 1830 un benedictino [8]. Lo mismo que él, De Maistre en sus *Soirées de Saint-Petersbourg*, Monaldo Leopardi y el Príncipe de Canosa en sus opúsculos divulgativos, Ventura en su periódico, «La Enciclopedia Eclesiástica», y otros innumerables defendían una so-

[8] Gabriello Grimaldi, 1756-1837, *La Civiltà*, artículo de «La pragmatologia cattolica», 7 (1830).

ciedad organizada de forma rígidamente jerárquica, donde cada cual tuviese desde el nacimiento su lugar y su cometido, lamentaban los perjuicios de la cultura superficial e insuficiente y creían que el único sistema para mantener la paz en la sociedad era dejar sin instrucción a las masas. La dirección de la sociedad, al igual que los estudios, pertenecía a un círculo de privilegiados; a las masas les reservaban el trabajo y la confianza en la inteligencia de los gobernantes [9]. Católicos de este tipo contemplan sin el menor entusiasmo y hasta dificultan cuanto pueden los esfuerzos por difundir la cultura [10], y ante la extrema miseria de las clases agrícolas y trabajadoras ensalzan la resignación, la paciencia y la sumisión. En Italia duran mucho tiempo en los ambientes confesionales las suspicacias de fondo contra los asilos infantiles [11], iniciados

[9] Cf. D. de Maistre, *Soirées de Saint-Petersbourg*, Entret. 8; M. Leopardi, *Le illusioni della pubblica carità* (sobre Monaldo Leopardi, cf. F. Zerella, *Monaldo Leopardi giornalista*, Roma 1967); A. Capece Minutolo, *I piffari di montagna:* «En este mundo hacen falta doctores y literatos, pero se necesitan también zapateros, sastres, carpinteros, agricultores y artesanos de todas clases; hace falta una gran masa de gente tranquila que se contente con vivir fiándose de los demás y dejándolos que enjuicien el mundo sin pretender enjuiciarlo con sus propias luces. Para toda esta gente la literatura es peligrosa... Suscita interrogantes que no es capaz de resolver, acostumbra a los goces del espíritu, que hacen monótono e insoportable el trabajo físico, despierta ambiciones por encima de la propia condición y al hacer que esté descontento el pueblo con su suerte le incita a pretender una condición distinta; dejad los libros y los estudios a las clases acomodadas... Pero procurad que el zapatero se contente con su lezna y el campesino con sus aperos, sin que vayan a estropearse la mente ni el corazón en la escuela del alfabeto».

[10] D. Bertone Jovine, *Storia dell'educazione popolare in Italia* (Bari 1954 *passim;* planteamiento marxista, datos de hecho innegables). «La Civiltà Cattolica» definía aún en 1876 la educación elemental obligatoria como «socialmente peligrosísima» (s. IX, 263). Esta era también la mentalidad de Pío IX y, respecto a los negros americanos, la de la mayor parte del episcopado de los Estados Unidos.

[11] A. Gambaro, *Ferrante Aporti e gli asili infantili nel Risorgimento*, 2 vol. (Turín 1937). La polémica en torno a los asilos

en 1828 por el reverendo Ferrante Aporti, con criterios quizá hoy discutibles, pero que entonces significaban un auténtico progreso pedagógico y constituían una verdadera ayuda para las clases humildes. Se habló de «invento de la moderna incredulidad» y los asilos fueron prohibidos dentro de los Estados pontificios hasta 1847, mientras se adueñaban los liberales por reacción de la iniciativa y la instrumentalizaban con fines políticos, aumentando naturalmente la repulsa de los ultra-ortodoxos. Todavía en 1855 continuaban las críticas a estos asilos y sólo con muchas dificultades se aceptaban las escuelas «de método», hoy escuelas normales.

En otro sector muestra el mismo espíritu un laico convertido al catolicismo y nombrado por el cardenal Manning profesor de teología de su Seminario: William Ward. Añoraba éste recibir cada mañana, a la vez que el correo, una definición dogmática del Papa («breakfast dogma») que le librase del peligro de error; Ward negaba así todo valor al esfuerzo personal y consciente del hombre en la búsqueda de la verdad, abriendo de este modo el camino a la desvalorización de toda actividad natural. Mucho se le acercaba aquel teólogo alemán que, al informar al nuncio en Munich, Mons. Sacconi, sobre el éxito de la conferencia episcopal celebrada en Würzburgo en noviembre de 1848, no alcanzaba a entender cómo los obispos, estando de acuerdo en los principios, no lo estuviesen de igual manera en sus aplicaciones...

Crítica cerrada a las lagunas del Liberalismo

La oposición al Liberalismo arrancaba también de motivos más altos. Los intransigentes criticaban duramente las lagunas y los errores del sistema y se oponían con toda energía a los intentos de laicización de los liberales. El Liberalismo, al menos en sus for-

fue uno de los aspectos más curiosos del Risorgimento italiano y supuso una de las muchas retiradas estratégicas de la Curia.

mas más radicales, convertía a la razón humana en el único criterio de verdad, negando la posibilidad de que se sometiese a la revelación previamente aceptada; olvidaba todas las consecuencias del pecado original; proclamaba un indiferentismo sistemático, que ponía en el mismo nivel al ateísmo y a todas las religiones; separaba la economía de la moral; hacía del Estado, desligado de cualquier ley trascendente, un absoluto, fuente de todos los derechos de la persona humana [12]; reducía notablemente la función social de la religión cuando no la negaba sin más, restringiendo su actividad y su influjo a lo íntimo de la conciencia individual; negaba a la Iglesia el derecho a intervenir autorizadamente fuera de las cuestiones estrictamente dogmáticas; no admitía la existencia de una doctrina social cristiana y muchas veces unía a su apología de la libertad una falta sustancial de esa misma libertad. Este cúmulo de errores acababa minando las bases mismas de la fe, sobre todo entre las masas, ya que lejos de limitarse a afirmaciones teóricas, se acoplaba con una política que lesionaba gravemente los derechos y libertades de la Iglesia. Ante este ataque, materializado en las medidas que hemos recordado extensamente en páginas precedentes, los intransigentes se batieron sin vacilación y sin miedo en defensa de la Iglesia y, con el fin de dar mayor eficacia a su actuación, reforzaron cada vez más sus vínculos con Roma, exaltando los derechos y prerrogativas del Papa frente a los últimos restos del galicanismo y del jansenismo. El ultramontanismo (que así se le llamó) tuvo en ellos los partidarios más convencidos.

Defensa de las estructuras cristianas

En el campo práctico, los intransigentes se preocupaban de la defensa de las estructuras cristianas de la sociedad en la medida en que facilitaban a los fieles

[12] Cf. todo lo que queda dicho a propósito de las consecuencias de la Revolución Francesa.

el cumplimiento de sus deberes religiosos. La Iglesia no es la pequeña grey, de reminiscencia jansenista, sino el pueblo inmenso del que forman parte también los débiles, incapaces de ser coherentes con su propio ideal sólo como resultado de sus convicciones íntimas, pero sí de resistir a las presiones del ambiente circundante. La experiencia demuestra la necesidad que sienten estas personas del apoyo de la sociedad cristiana. Bajo términos y expresiones diferentes de las actuales, afloraba el mismo problema de hoy: ¿renunciar a las estructuras para crear un cristianismo más heroico e interior o luchar contra la secularización para defender a los más débiles? [13] Los intransigentes optaban sin dudar por el segundo extremo del dilema y por eso, no sólo por una cuestión abstracta y de principio, buscaban el apoyo estatal. Esto les llevaba a mirar con desconfianza las aspiraciones de no pocos católicos por una Iglesia más apartada del Estado, libre de cualquier compromiso político y desvinculada de estructuras que acababan por perjudicarla, y se quedaban escépticos y desencantados ante las peroraciones de un Lacordaire: «¡Por presbiterio una cabaña, una piedra del campo como mesa de altar y para templo uno de esos tejadillos que resguardan las mieses!» [14] Observaban fríamente las situaciones concretas y pedían la ayuda del Estado. Un moderado como Corboli Bussi, íntimo colaborador

[13] Cf. J. Daniélou, *L'oraison problème politique* (París 1965); J. Daniélou-J. P. Jossua, *Christianisme de masse ou d'élite* (París 1968); J. Daniélou, *La Chiesa: popolo di Dio o setta di spirituali?* (Turín 1968). Cf. también las agudas observaciones sobre estos tres libros de R. Tucci en CC 1969 (I) 503-505: «El cristianismo ha de penetrar en la cultura y en la sociedad con un esfuerzo siempre renovado por inventar nuevos tipos de encarnación. Pero para que sea fecundo hay que situar esta preocupación en el cuadro del mundo moderno, esencialmente pluralístico, dentro del cual un «orden cristiano» se interpretaría como una imposición y como un atentado contra la libertad religiosa y política y en la perspectiva de una justa secularización, cosa que no hay que identificar con el secularismo o con el laicismo».

[14] «Avenir», 2-XI-1830.

de Pío IX en los primeros años de su pontificado, escribía a propósito de las tendencias rosminianas favorables a la renuncia al apoyo civil: «Todo gobierno católico tiene dos deberes para con la Iglesia. Uno es dejarla enteramente libre... y otro colaborar con ella para que sea respetada y obedecida. El primero es un deber negativo en el que no cabe excepción... El segundo es un deber positivo, que puede ampliarse más o menos según las circunstancias... puede disminuir o cesar por completo; pero mientras dure la posibilidad de cumplirlo, aunque sea en una mínima parte, sigue siendo un deber y será siempre obligatorio escuchar el juicio de la propia Iglesia antes de tomar decisiones en ese sentido» [15].

La preocupación por defender la dimensión religiosa y cristiana de la sociedad (muy comprensible dentro de esta óptica) se concretaba muy a menudo en *una táctica discutible, es más, históricamente equivocada.* Los intransigentes no llegaron a entender la posibilidad de otro tipo de sociedad cristiana distinta de la del Antiguo Régimen. En otras palabras, creyeron que los principios e ideales cristianos podían aplicarse a la realidad sólo de una forma unívoca y dieron un valor absoluto a lo que no pasaba de ser una de las realizaciones históricas contingentes de tales ideales. En la práctica siguieron defendiendo una sociedad organizada jerárquicamente y fundada sobre el privilegio, religiosamente unida, en la cual la religión católica era considerada como el único fundamento del Estado y en la que, por tanto, los derechos políticos y civiles quedaban subordinados a la fe y a la práctica religiosa; una sociedad, en una palabra, confiada a la autoridad investida de lo alto, que exigía una obediencia ajena a cualquier tipo de crítica y en la que el trono y el altar estaban estrechamente unidos en identidad de intereses y fines. Se creyó entonces

[15] G. Martina, *La censura romana del 1848 alle opere di Rosmini*, en «Rivista Rosminiana» 61 (1968) 384-409, 62 (1969) 24-49.

que podía defenderse la fe cristiana oponiéndose a la emancipación civil y política de los acatólicos, a la promoción efectiva del proletariado, a la libertad de prensa, al régimen parlamentario y a una mayor separación entre la Iglesia y el Estado. «Los enemigos de la religión no son otros que los del trono y no se les puede combatir bajo un aspecto y perdonarlos bajo el otro», escribía en 1822 el P. Ventura, director de «La Enciclopedia Eclesiástica», al reverendo Baraldi, director de «Memorie di religione». La premisa era en aquellos momentos exacta y la consecuencia discutible. Pero esta distinción suponía un agudo sentido histórico, que no poseían todos los que hacían repetir a las masas reclutadas en las campiñas francesas para escuchar las misiones populares: «Vive la France, vive le roi! Toujours en France les Bourbons et la foi!» Dentro de este espíritu se renovó la ceremonia de la consagración del Rey en Reims y la pena de muerte contra los sacrílegos: la Iglesia daba al Soberano *su sanción religiosa y recibía a cambio su apoyo* político. Nada parecía haber cambiado desde el año 754, cuando Esteban II consagrara a Pepino y a sus hijos Carlos y Carlomagno [16].

[16] Con respecto a lo que queda dicho de la incapacidad de muchos intransigentes para entender una sociedad que encarne los ideales cristianos en formas históricamente diferentes de las que cuajaron en la Edad Media y en el Absolutismo, vale la pena de recoger una sugestiva reflexión de A. de Gasperi: «La Tour Du Pin, como muchos otros sociólogos de la época, creyó en el mito de la *respublica christiana*. El mito en el sentido soreliano es la reconstrucción ideal, todo luz y nada de sombra, un cuadro pintado a propósito para la propaganda, como era el estado de naturaleza del filósofo ginebrino para los liberales o como lo será el estado colectivista para los socialistas. En nuestro caso domina en el cuadro Luis IX, sentado patriarcalmente bajo la encina, juzgando y poniendo paz entre sus súbditos; por otro ángulo flamean los estandartes de las artes y oficios que entran procesionalmente en la magnífica catedral... y en el fondo campea Letrán, desde donde el representante del poder universal vigila los derechos de los débiles. ¡Qué fea y repelente resulta en comparación con esto la máquina gris del Estado moderno, que funciona a base de números! Como

Por otra parte, las circunstancias históricas habían creado en Portugal, en España y en menor medida en Francia un conflicto entre las ramas directa y colateral de la dinastía, es decir, entre los descendientes del Rey por línea masculina y los que descendían de él por la femenina. Según el derecho público corriente en el Antiguo Régimen, al Rey sólo podía sucederle su hijo y, a falta de éste, su hermano mayor. Las hermanas e hijas quedaban excluidas. Ahora, a comienzos del siglo se repetía en Portugal y en España el mismo fenómeno. El Soberano, sin tener en cuenta la antigua ley, designó como heredera del trono a su hija, y el hermano del Rey, creyéndose lesionado en sus derechos, luchó por conseguir el trono. En Portugal se disputaron la corona María da Gloria y su tío don Miguel; en España, Isabel (bajo la regencia de su madre María Cristina) y su tío don Carlos. En Francia ocurrió en 1830 algo parecido: la Revolución derribó a Carlos X y elevó al trono a su primo Luis Felipe, de la rama segundogénita de los Orleáns. El derecho tradicional parecía estar de parte de don Carlos, de don Miguel y de Carlos X, pero el bien común podía otorgar con el tiempo al Soberano la legitimidad que le hubiese faltado en sus principios. En todo caso se trataba de un asunto netamente político, aunque con implicaciones morales de difícil resolución. En concreto resultaba que los soberanos que se apoyaban en el derecho tradicional, don Carlos, don Miguel y Carlos X, unían a su defensa del Absolutismo la tutela de los derechos de la Iglesia. Sus adversarios, María Gloria, Isabel y Luis Felipe, profesaban el Liberalismo e introducían en el país, especialmente en los dos primeros casos, las típicas leyes laicas. ¿Qué actitud debían adoptar los católicos? Pío VIII en 1830,

si no fuese verdad que es mejor contar las cabezas (sufragio universal) que abrirlas (banderías medievales) o como si para completar tal cuadro no pudiésemos nosotros, los italianos, aducir otras escenas del infierno dantesco» *(I cattolici dall' opposizione al governo* [Bari 1955] 137).

contra el parecer de los cardenales, reconoció al nuevo soberano Luis Felipe, sin preocuparse de que hubiese subido al trono empujado por la Revolución y le saludó como «Rey cristianísimo», es decir, heredero de los derechos tradicionales de los reyes de Francia. Un año más tarde, Gregorio XVI en la bula *Sollicitudo Ecclesiarum* declaró que cuando ocurren revoluciones políticas no tiene inconveniente la Iglesia en entrar en relaciones de hecho con quien ostenta el poder, prescindiendo de toda discusión sobre la legitimidad de sus títulos. En parecida dirección se orientó a finales de siglo León XIII, que por todos los medios y en distintas ocasiones se esforzó por inclinar a los franceses, legitimistas en su mayoría, a que aceptasen lealmente el régimen republicano. Recuérdese la *Nobilissima Gallorum Gens*, 1884, en la que el Papa recomienda que se evite todo lo que pueda parecer hostil al poder constituido, y el brindis de Argelia, pronunciado por sugerencia del Papa por el cardenal Lavigerie ante los invitados de la escuadra francesa llegados a Argelia en 1890. Y dígase lo mismo de la *Au milieu des sollicitudes*, 1892.

Esta prudente actitud no satisfizo a muchos católicos, convencidos de que Carlos, Miguel y Carlos X eran los únicos soberanos legítimos. No cuidar la observancia del derecho era como poner la fuerza bruta por base de la sociedad. Por lo demás, ¿cómo olvidar el anticlericalismo de María Gloria, de Isabel y de Luis Felipe? «Al caer este sagrado principio de la legitimidad sucumben la moral y la ley y, en consecuencia, la sociedad entera, triunfando la anarquía con su cortejo horrendamente monstruoso», escribía el 26 de octubre de 1843 Mons. Fornari, entonces nuncio en Bruselas y después cardenal. Más inflexible que él se había mostrado el nuncio en París, Lambruschini, que se fue endureciendo en una actitud desfavorable *al usurpador* Luis Felipe, hasta el punto de tener que ser reclamado desde Roma. Todavía más intransigente fue el arzobispo de París, Mons. De

Quélen, que hasta su muerte, en 1839, no quiso reconocer oficialmente a Luis Felipe, sometiendo a dura prueba la paciencia del nuncio y la del gobierno. Herederos espirituales de Mons. De Quélen serán, a finales del siglo XIX, los católicos hostiles a la república y fieles defensores de las pretensiones de Enrique de Chambord, el último descendiente directo de Carlos X, en el que, como decía Mons. Pié, obispo de Poitiers, para explicar la postura de los legitimistas, había aún algunas gotas de la sangre de San Luis... Estos—obispos, sacerdotes y laicos—cerrarán sus oídos a los llamamientos de León XIII y no faltarán tampoco algunos extremistas que invocarán la sombra de Nogaret contra el Papa «¡republicano!».

El problema de la legitimidad de los reyes estaba unido con el de los derechos de las nacionalidades. ¿Qué postura tomar ante las tendencias de las naciones oprimidas a constituirse en Estado independiente, aspiraciones que estaban tan en consonancia con los ideales de la época, desde Irlanda hasta Alemania y desde Polonia hasta Italia y Grecia, y que encontraban por todas partes, al menos entre la burguesía intelectual, es decir, en la clase más viva e influyente, una simpatía general? Los teólogos no atribuían un valor absoluto al principio de nacionalidad y en caso de conflicto entre las tendencias nacionales y los derechos de los soberanos se inclinaban por estos últimos. La Santa Sede siguió también sustancialmente esta línea y lejos de apoyar las revoluciones y reconocer su legitimidad, recomendó casi siempre a sus fieles la sumisión para con el orden constituido. En la insurrección polaca de 1830-32, Gregorio XVI, cediendo dos veces ante las presiones del Zar a lo largo de 1831 y con mayor interés en 1832, invitó a los obispos a someterse al «magnífico Emperador». Este documento, profusamente divulgado en Moscú, donde, en cambio, nada se dijo de una carta en la que Gregorio XVI protestaba enérgicamente contra las arbitrariedades de las autoridades rusas, suscitó una im-

presión muy desfavorable en los ambientes liberales y nacionalistas de Europa y no fue capaz de garantizar a Polonia la paz religiosa, hasta tal punto que tuvo que protestar el Papa solemnemente en 1839 y 1842 contra las violencias de que eran objeto los católicos.

Ante el movimiento nacional irlandés, que había encontrado un enérgico jefe en Daniel O'Connel y había logrado un éxito de primer orden en 1829 con la emancipación política de los católicos de la isla, mantuvo Roma su tradicional actitud de reserva. Sin que accediese a las pretensiones de Londres de que se prohibiese al clero todo tipo de participación en la lucha, Gregorio XVI se limitó a amonestar en privado a los obispos para que tuviesen a su clero al margen de un conflicto en el que el aspecto religioso era ya secundario. En resumen, que mientras el clero bajo en Polonia, en Bélgica y en Irlanda era favorable y a veces hasta tomaba parte activa en los movimientos nacionales, la Santa Sede no dio nunca una aprobación explícita, se mostró reservada o favorable, según los casos, para con el poder constituido, considerando toda insurrección como violación de la ley divina, y se preocupó antes que nada de que el clero se mantuviese lejos de la política para que no se mezclase lo sagrado con lo profano. No siempre hubo correspondencia entre esta cauta actitud romana y la postura de los católicos laicos intransigentes, que muchas veces no tuvieron en cuenta todo lo que de válido encerraban las aspiraciones nacionales, considerándolas simplemente como esencialmente malas; entre los griegos y los turcos, Monaldo Leopardi daba plenamente la razón a los últimos y consideraba culpables a los primeros; y el general de los jesuitas, P. Roothaan, oponía explícitamente el universalismo cristiano que une, con el sentimiento nacional que divide [17].

[17] Por lo que se refiere a la actitud de la Iglesia ante las revoluciones en Bélgica, en Irlanda, en Francia y en Polonia, cf. breves, pero sólidas pinceladas en FM 20, 464-465. Sobre Polonia, cf. especialmente A. Boudou, *Le Saint-Siège et la Russie*, I

Las discusiones entre los intransigentes y los católicos liberales se agudizaron al entrar en juego otros elementos: en Francia, la polémica entre ontologismo

(París 1922); S. Olzamowska-Skowronska, *La correspondance des Papes et des empereurs de Russie (1814-1878)* (Roma 1970). La encíclica de Gregorio XVI al episcopado polaco del 9-VI-1832, en *Acta Gregorii XVI*, I (Roma 1901) 143-144: *Edocemur oboedientiam quam praestare homines tenemur a Deo constitutis potestatibus, absolutum praeceptum esse, cui nemo, praeterquam si forte contingat aliquid imperari, quod Dei et Ecclesiae legibus adversetur, contraire potest... hanc doctrinam semper docuit ac tenet catholica Ecclesia...* Sobre la opinión pública en torno a la revolución polaca basta recordar el profundo eco que despertó el libro de L. Mickievicz, *Le livre des pélerins polonais*, a pesar de su confusión de la religión y la política. El libro fue traducido al francés por Montalembert. La actitud de la Santa Sede ante la Revolución se conserva en la *Quod apostolici muneris*, de León XIII (1878), que niega la legitimidad de cualquier revolución y exhorta a confiar en casos extremos en la Providencia, mientras que dicha postura experimenta una fuerte evolución en los moralistas posteriores, Zigliara, Meyer, Cathrein, que anuncian la actitud más amplia de Pío XI en la *Firmissimam constantiam*, dirigida a los católicos mejicanos (1937). Sobre Irlanda, cf. J. Brodrick, *The Holy See and the Irish Movement for the Repeal of the Union with England, 1829-1847* (Roma 1951), y E. R. Norman, *The Catholic Church and Ireland in the Age of Rebellion, 1859-1873* (Londres 1965). La actitud de la Curia y de muchos católicos sobre el problema de la nacionalidad no ha sido siempre constante. Los teólogos en general y el primero de todos Taparelli en una conocida polémica, oponiéndose a la mentalidad de la época, negaron el valor absoluto del principio de nacionalidad, a pesar de que reconocieron la legitimidad de la aspiración de una nación a su propia independencia. Otros más conservadores veían, sobre todo, si no exclusivamente, los aspectos menos positivos del sentimiento nacional que, por lo demás, se desarrolló más tarde y merced a otros factores. «De siglo y medio a esta parte las grandes revoluciones se hacen con ciertas palabras mágicas y engañosas *(sic)*. Y resulta que en eso consiste para Italia y Alemania la nacionalidad. ¡Por el amor de Dios! ¿Dónde está la unidad nacional tanto para Italia como para Alemania? ¡Cuántas diferencias de origen y aun de talante... entre las provincias y hasta entre las ciudades! El pretexto de hacer de ellas una nación conduce precisamente a lo contrario, a la desunión. Por otra parte, ese fantasma del nacionalismo está en directa oposición con el espíritu del evangelio y del catolicismo. Este edifica la Iglesia universal..., aquél lleva al sistema cismático de

y tradicionalismo, entre los restos del galicanismo y el ultramontanismo; en Italia, la lucha entre los partidarios de la filosofía escolástica y los defensores del sistema rosminiano, entre los que aspiraban a la unidad nacional y los que defendían los derechos del Papa sobre el poder temporal; en Alemania, las controversias sobre la autoridad del magisterio romano; en Inglaterra, las disensiones entre los que juzgaban inevitable y posible el diálogo con los anglicanos y los que intentaban mantener a los fieles dentro del cercado confesional. La lucha entre estas dos tendencias duró todo el siglo, pero se agudizó bajo Gregorio XVI, llegando a su momento cumbre en tiempo de Pío IX. Realmente la polémica es como el hilo conductor, el *leit-motiv* de toda esta época.

En los países de lengua alemana a principios del siglo XIX el pensamiento intransigente y reaccionario lo representaba sobre todo Karl Ludwig von Haller, que desde 1816 venía defendiendo la vuelta al Estado patrimonial, propiedad directa del príncipe: ¡un salto atrás de más de un siglo!

iglesias nacionales. Y ¡cómo se han encendido los odios...!» P. Roothaan, carta del 7-III-1849, en G. Martina, *La censura romana*, cit. La Curia tuvo un momento de duda en la primavera de 1848, como se deduce de la consulta promovida por Pío IX en mayo, dirigida también a Balmes, y de la carta de Pío IX a la Emperatriz de Austria de 3-V-1848. Luego el fracaso precisamente del 48 movió a Pío IX y a la Curia a orillar el valor de las aspiraciones nacionales que se interpretaban como «payasadas». Cf. también sobre este punto las observaciones del último capítulo de esta obra: en un contexto inmediato, la postura de reserva de la Curia ante el problema de las nacionalidades puede parecer injustificado; en una óptica más amplia puede resultar inspirado en las habituales preocupaciones por salvar los valores absolutos y ejercer una función moderadora y equilibradora contra los fáciles excesos que degeneraron del amor a la nación en el nacionalismo (tomo IV, *Epoca del Totalitarismo:* cap. IV, *La Iglesia frente al nacionalismo y el totalitarismo)*.

De Maistre, Lamennais y Veuillot

Entre los exponentes más notables de la corriente intransigente francesa recordemos, al menos, a Joseph de Maistre, Felicité de Lamennais y Louis Veuillot. Joseph de Maistre (1753-1821) de joven había pertenecido a la masonería, que abandonó en seguida, decepcionado por los excesos de la Revolución. Opone al racionalismo de su generación la fe en la providencia, que guía a la Iglesia a través del Papa, cuyo primado e infalibilidad constituyen una necesidad absoluta, como demuestra la historia. «Sin Papa no hay cristianismo; sin cristianismo no hay religión y, como consecuencia inevitable, el orden social queda herido de muerte». En política la monarquía aristocrática es la mejor forma de gobierno, siempre que se mantenga unida a la Iglesia para el bien de la sociedad. El libro *Du Pape* se convirtió en el evangelio del ultramontanismo y contribuyó de manera muy notable a su afirmación en 1870, aunque más tarde evolucionó de alguna manera. Con todo, hay que decir que De Maistre no captó bien el ritmo de la historia y se ligó en demasía a formas políticas ya agonizantes; no advirtió el peligro de una vinculación demasiado estrecha entre política y religión, condenó sin excepción cualquier revolución sosteniendo que los abusos son más intolerables que la revolución misma, defendió la intolerancia criticando el edicto de Nantes, alabando la Inquisición y aceptando la tolerancia todo lo más como táctica provisional para dar lugar a los católicos a que repusiesen sus fuerzas para oprimir a sus adversarios, y negó enérgicamente la igualdad de derechos.

Mayor influencia tuvo Felicité de Lamennais (1782-1854), que fue el formador de una generación entera de defensores de la Iglesia. Intelectual puro y no hombre de acción, incapaz de un diálogo verdadero, pendiente de la afirmación de sus tesis, que se cuidaba de confirmar *a posteriori* manipulando la historia y ajustándola a sus intentos, Lamennais era un temperamento fundamentalmente inquieto e intolerante, solitario,

aunque rodeado siempre de amigos y discípulos, carente de una verdadera religiosidad, que había llegado al sacerdocio tras muchas incertidumbres y depresiones y sin una vocación verdadera. Como muchos otros líderes del siglo XIX, también Lamennais experimentó una tremenda evolución pasando de la intransigencia al catolicismo liberal; pero, a diferencia de otros (Curci, Ventura y, dentro de ciertos límites, Passaglia, que permanecieron siempre fundamentalmente fieles a la Iglesia y nunca se apartaron de la ortodoxia) y al igual que Döllinger, defensor primero del papado y rebelde luego, en la última fase de su vida abandonó definitivamente la Iglesia. Paradójicamente, pues, resulta ser un líder tanto de los intransigentes como de los católicos liberales. Dos son las obras fundamentales de su período intransigente: *Essai sur l'indifference en matière de religion* (1817) y *De la religion considerée dans ses rapports avec l'ordre politique et social* (1825-26). Podemos resumir esta fase de su pensamiento en estos cuatro puntos: a) siguiendo las huellas de Bonald, niega Lamennais que la razón pueda alcanzar la verdad con sus solas fuerzas y acepta como *criterio de verdad el sentir común*, es decir, el consentimiento universal de los hombres, que se basa en la revelación divina, transmitida de manera estática y extrínseca de generación en generación; b) *función social de la religión*, considerada, sobre todo, como instrumento y condición insustituible de orden y de paz más que en su aspecto sobrenatural, haciendo un salto psicológico más que lógico desde la necesidad social a la verdad del contenido teológico; c) *exaltación del primado pontificio:* «sin Papa no hay Iglesia; sin Iglesia no hay cristianismo; sin cristianismo no hay religión ni siquiera sociedad, de modo que la vida misma de las naciones depende del poder pontificio»; d) *subordinación del Estado a la Iglesia*, afirmando no sólo el estricto deber del primero de ayudar a la Iglesia, sino también el poder directo de la Iglesia y del papado sobre la vida civil. Lamennais critica la fa-

mosa ley sobre el sacrilegio porque rebajaba a la religión católica al mismo nivel de las religiones protestantes y rechaza la tolerancia porque no se puede enseñar lo que corrompe la religión y las costumbres.

Desaparecido Lamennais después de las complejas incidencias sobre las que luego volveremos, el verdadero jefe de la intransigencia francesa fue Louis Veuillot (1813-1883), director de «L'Univers». Toda su actividad iba encaminada a hacer conocer y amar a la Iglesia y a la vez a derrotar por todos los medios posibles a su enemigo capital, el Liberalismo, neutralizando los esfuerzos de cuantos, llevados de un entusiasmo poco inspirado, le abrían el camino mediante concesiones viles e inoportunas. Su polémica se basaba en mínimas ideas fundamentales: nunca podrá tener el error los mismos derechos que la verdad; el catolicismo liberal es un compromiso híbrido que acaba por no ser ni católico ni liberal. En Veuillot aparece en su forma extrema la tendencia maniquea que divide a los hombres en buenos y malos y coloca en este último grupo sin más escrúpulos a los que piensan de modo diferente. Carente de una verdadera formación teológica, propenso a las simplificaciones en los problemas más complejos y a cortar todos los nudos, incapaz de comprender los argumentos de los adversarios ni sus convicciones subjetivas, estaba siempre dispuesto a hablar de traición y de mala fe. Autoritario y fundamentalmente intolerante, despotricaba con la misma violencia contra los anticlericales y contra los católicos liberales, aunque fuesen creyentes sinceros y respetuosos para con la jerarquía; es más, no exceptuaba al propio episcopado, llegando a sublevar contra él al clero bajo, a pesar de la repulsa del arzobispo de París, Mons. Sibour, que más de una vez tuvo que intervenir en contra del periódico al que sólo las repetidas mediaciones de Pío IX salvaron de la catástrofe que le amenazaba. El Papa, aunque reconocía sus defectos, compartía su orientación fundamental antigalicana y anticonciliatoria y, sobre todo

en los últimos años de su pontificado, participaba de la persuasión de Veuillot de que los católicos liberales representaban el más grave peligro para la Iglesia. He aquí tres ejemplos significativos de la polémica capitaneada por «L'Univers». En 1850 la ley Falloux resolvió el problema escolar en sentido favorable a los católicos, que lograron libertad en la enseñanza primaria y secundaria y, a la vez, cierto influjo sobre la enseñanza estatal; pues bien, Veuillot ataca esta ley bien porque no reconoce a la Iglesia explícitamente el derecho a la enseñanza, sino que se funda sobre el principio liberal de la libertad para todos, o porque no otorga a la Iglesia el monopolio escolar, sino que la pone al mismo nivel del Estado. Tuvo que poner fin a la polémica Pío IX por medio de una carta del secretario de Estado, Antonelli, al nuncio de Francia, Mons. Fornari, el 4 de mayo de 1850, carta bien significativa, por cierto [18]. «Si algo hay que lamentar es que Juan de Huss no fuese condenado antes a la hoguera y que Lutero no lo hubiese sido lo mismo que él...»; la condenación de Lutero hubiese salvado del infierno a innumerables personas, cuya cifra exacta trata de establecer Veuillot haciendo cálculos demenciales... En 1870, ante las discusiones en torno al dogma de la Inmaculada, el periodista se desata contra todos los que hablan de inoportunidad de la definición, llamándolos «caballeros de la inoportunidad», que habrían encontrado poco oportuno el nacimiento de Cristo en un pesebre y piensa que, dada la existencia del Espíritu Santo, son inútiles las investigaciones y las discusiones, como fueron inútiles el día de Pentecostés... La figura de Veuillot recuerda muy de cerca la de otros periodistas, sobre todo la de David Albertario, director en los últimos lustros del siglo XIX

[18] «Si bien la Iglesia no puede aprobar lo que se opone a sus criterios y leyes, no obstante el respeto debido a los intereses de la Iglesia misma aconsejan muchas veces tolerar ciertos posibles sacrificios a fin de no empeorar sus propias condiciones». Arch. Seg. Vat., Aff. Eccl. Straor.

de «L'Osservatore Cattolico», de Milán, y, como Veuillot, protegido por Pío IX y mal visto por el arzobispo de Milán, Luigi Nazari de Calabiana, y por otros muchos obispos. Pero a pesar de todos sus grandes límites y defectos, demostró siempre Veuillot mayor sensibilidad social que sus adversarios y, sobre todo, desarrolló una labor eficaz en la lucha contra los últimos residuos del galicanismo y en la difusión entre el clero y el pueblo de la estima y afecto hacia el Papa, a la sazón no sólo obedecido, sino también amado [19].

Inglaterra e Italia

En Inglaterra los intransigentes tendían a alejar a los católicos de todo contacto con los protestantes: no querían que los jóvenes estudiasen en Oxford o en Cambridge, donde corrían peligro de impregnarse de indiferentismo y de liberalismo y para eso fundaron una Universidad católica en Dublín, a pesar de la oposición de todos los que pensaban que era improcedente en un ambiente puramente confesional para quienes tenían que ejercer después su ministerio en una sociedad protestante. Esta fue la razón de las profundas diferencias entre Manning, esencialmente hombre de acción, y Newman, pensador profundo y dispuesto a reconocer la verdad dondequiera que se encontrase. «Tengo miedo de un catolicismo a la inglesa, escribía Manning, de ese catolicismo cuyo tipo más representativo es Newman. Es el viejo estilo de Oxford, anglicano, literario, patrístico, trasplantado a la Iglesia... Lo que nos salve del minimalismo sobre la Ma-

[19] Durante el último cuarto del siglo, mientras que «L'Univers» se sitúa después de la muerte de Louis Veuillot más o menos dócilmente dentro de la nueva política de conciliación recomendada por León XIII, la línea de absoluta intransigencia fue defendida en Francia sobre todo por los Asuncionistas desde su periódico «La Croix», siempre en áspera polémica contra las corrientes republicanas, contra las infiltraciones verdaderas o imaginadas del sionismo y contra cualquier política de compromiso.

dre de Dios y sobre el Vicario de Nuestro Señor, será el millón de irlandeses emigrados a Inglaterra..., me siento feliz al saber que esta gente no guarda ninguna simpatía hacia este catolicismo aguado, literario y mundano de ciertos ingleses» [20]. Más tarde, en el Vaticano I, Manning defenderá la tesis que extendía a cualquier acto la infalibilidad del Papa...

En Italia la intransigencia se manifiesta, sobre todo, en la defensa del poder temporal, en la resistencia contra las leyes laicistas y en la defensa de los derechos tradicionales de la Santa Sede y de la jerarquía y, como siempre, en la desconfianza hacia el mundo moderno. Pertenece a esta tendencia el grupo de cardenales llamados «zelanti» en oposición a los colegas propensos a una conciliación con el mundo moderno, llamados «políticos»; los primeros se imponen en el cónclave de 1823, del cual sale elegido Della Genga, León XII, y en el de 1830-31, en que se eligió a Mauro Cappellari, Gregorio XVI; los políticos triunfan, en cambio, con Pío VIII en 1829. El Sacro Colegio no tuvo nunca un color uniforme; pero más tarde, especialmente bajo Pío IX, prevaleció netamente la intransigencia, al menos entre los cardenales de Curia. El episcopado era en su mayoría intransigente y afrontó batallas muy duras con motivo de la «cuestión romana». Destaca entre otros muchos, quizá por las circunstancias en que se encontró y por la influencia que ejerció, más que por sus méritos intrínsecos, el arzobispo de Turín, Luigi Fransoni. Si por una parte brindó al papado un apoyo incondicional y se opuso con valentía a la laicización, por otra, por su carácter rígido, difícil y ajeno a cualquier claudicación y por su propensión a enfocar siempre las cosas desde la perspectiva jurídica más que desde una óptica política, pastoral o histórica, debido a su actitud negativa y a su decidida oposición a todo lo nuevo, se tratase de escuelas normales o de asilos infantiles, acabó agravando la tensión entre el reino de Cerdeña y la Santa

[20] E. Purcell, *Life of Manning* (Londres 1896) II, 318.

Sede. Desterrado por el gobierno en 1850, perdió rápidamente toda posibilidad de regresar a su diócesis. A pesar de esto, rechazó con desdén cuantas gestiones hizo Pío IX (primero indirecta y luego directamente) para convencerle a que presentase la dimisión. Murió en el destierro en Lyon en 1861 [21].

«*La Civiltà Cattolica*»

La oposición católica en Italia durante la segunda mitad del siglo XIX tuvo su máxima expresión en «La Civiltà Cattolica», que trabajó especialmente en cuatro direcciones. *La crítica de los principios liberales*, desarrollada por los padres Taparelli, Liberatore, Curci y otros, logró notable profundidad al exponer los

[21] M. F. Mellano, *Il caso Fransoni* (Roma 1964); G. Griseri, *L'allontanamento e la mancata rinunzia di Mons. Luigi Fransoni arcivescovo di Torino*, en «Boll. storico bibl. Subalpino», 64 (1966) 375-492. He aquí algunos episodios significativos: «La condescendencia con los malos, lejos de producir bien alguno, resulta ruinosa y tanto más cuanto que suele llevar consigo la necesidad de sacrificar los principios» (a Pío IX, 7-XI-1853). Ante la imposición gubernativa de un examen estatal para las monjas dedicadas a la enseñanza, responde Fransoni con estos consejos: «Mi opinión sería que rechazasen aceptarlo aun a costa de renunciar a la enseñanza y en tal caso no quisiera que cesasen hasta que la fuerza viniese a echar a las hermanas y cerrar las escuelas...» «Hay que buscar todos los medios para hacer odiosa lo más posible la persecución a los ojos de la gente, ya que el resultado de esto es indudablemente bueno» (24-VIII y 28-VIII-1853). La política de lo peor es, por otra parte, una tentación que asoma a menudo en cierto tipo de católicos. Durante las discusiones sobre las leyes de laicización en Francia a fines del siglo XIX, uno de los órganos más intransigentes, «La Croix», escribía: «Es preciso que los religiosos y religiosas imiten a san Lorenzo; la parrilla antes que la condescendencia. Mientras algunos obispos aconsejaban evitar negativas demasiado amargas o provocadoras y adaptarse a la nueva situación hasta el límite de lo posible, otros, como el cardenal Richard, arzobispo de París, advertían de que el hecho de ceder ante las primeras medidas de laicización no evitaría ulteriores medidas contrarias a la vida religiosa y recordaban que si los primeros cristianos hubiesen manifestado siempre respeto y sumisión, la Iglesia no tendría hoy tantos mártires (A. Dansette, *Histoire religieuse de la France contemporaine* [París ^{2}1965] 531).

puntos sustanciales de la distancia entre ambas concepciones de la vida y de la sociedad [22]. Los escritores admitían en teoría la legitimidad de los regímenes representativos y la libertad política, pero combatían ásperamente la laicización y la separación entre Iglesia y Estado, ligada de hecho a la libertad política. Rechazaban la separación, bien por sus consecuencias prácticas (se trata de una mercancía vieja, el antiguo jurisdiccionalismo, camuflada bajo una etiqueta nueva) o bien, sobre todo, por sus fundamentos erróneos: la concepción individual y puramente espiritual de la religión. La revista mantuvo por mucho tiempo la tesis, clásica entre los intransigentes, de la influencia protestante en la Revolución Francesa, en el liberalismo y en el sufragio universal. Los jesuitas *defendían al mismo tiempo y enérgicamente el poder temporal*, acusaban de latrocinio al nuevo Estado italiano y montaban un auténtico proceso contra el Risorgimento: «El llamado Reino de Italia, nacido del latrocinio y del sacrilegio, trata de mantenerse no por otros caminos que por ésos. Y es cosa razonable, puesto que hay un axioma filosófico que dice que cada cosa se mantiene y se fortalece sobre las razones de donde nació...» Bajo el aspecto positivo, los PP. Taparelli y Liberatore hicieron amplia propaganda del *tomismo*, a la vez que atacaban el rosminianismo ásperamente y sin piedad, mostrándose en este empeño más severos que los mismos organismos vaticanos. Al mismo tiempo exponía la revista *los principios de la doctrina social católica*, opuesta diametralmente al individualismo liberal. Si bien el tono parece ser de cuando en cuando conservador y los escritores insisten en la función social de la religión defendiendo el orden y la propiedad, muy a menudo ponen de relieve los principios metafísicos que contienen en germen la solución práctica de la cuestión social: la subordinación de la economía a la moral, la función social de la propiedad,

[22] Cf. una breve síntesis y bibliografía en la edición italiana de R. Aubert, *Il pontificato di Pio IX* (Turín ²1970) 353-358.

la intervención estatal y la creación de asociaciones profesionales al estilo de las antiguas corporaciones. Algunos de estos puntos aparecerán de nuevo, ampliados, en la encíclica *Rerum novarum*, cuya primera redacción se debe al P. Liberatore.

Invencible en la exposición de los principios católicos y en la refutación de los sistemas teóricos de sus adversarios, la revista no siempre mantuvo la misma altura en el análisis de las situaciones concretas. Esta falta de interés por el dato concreto explica no sólo determinados juicios en torno a ciertos fenómenos, como la situación financiera del Estado italiano, sino también esa desconfianza generalizada hacia la libertad, explicable en un período en el que la libertad asumía demasiado frecuentemente formas hostiles a la Iglesia, pero nacía también de una sensibilidad demasiado escasa para con el proceso histórico en curso y cuya irreversibilidad no captó debidamente «La Civiltà Cattolica». Con todo, y a pesar de sus limitaciones, «a través de formas hoy desconcertantes, este conservadurismo contribuyó notablemente a salvar el auténtico espíritu católico, aunque sí admita que los resultados inmediatos pudieron ser negativos» [23].

Donoso Cortés

En España, donde, como hemos visto, arreciaba la lucha entre carlistas e isabelinos, uno de los pensadores más firmes e influyentes, aunque inclinado a cierto pesimismo apocalíptico, fue Juan Donoso Cortés, marqués de Valdemagna, diputado liberal en las Cortes y luego, tras encuadrarse en la reacción ante el anticlericalismo de los radicales españoles, autor de numerosos estudios, entre los que destaca su *Ensayo*

[23] P. Droulers, *Question social, État, Église dans la Civ. Catt. à ses débuts*, en *Chiesa e Stato nell'Ottocento* (Padua 1962) 145-146.

sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo (1851). La sociedad moderna se caracteriza por un naturalismo más o menos avanzado, fruto del deísmo y del panteísmo; consecuencias inevitables de estos principios son el utilitarismo económico, al igual que la libertad de pensamiento y en general la democracia que desemboca en el comunismo, en la anarquía y en el naufragio de la persona humana. Esta evolución, fatal en su concepto, la recordó con énfasis en el famoso discurso de 1849 ante las Cortes, cuando estaba aún muy viva la impresión de la nueva revolución parisiense del 48. Es un discurso que han repetido después cuantos han querido justificar la dictadura. El desarrollo de la cultura lleva, según Donoso Cortés, a una ampliación de las tareas del Estado y, por tanto, al despotismo más gigantesco que haya existido jamás. Y entonces resulta «que no se puede elegir entre la libertad y la dictadura, sino entre la dictadura de arriba, la de la espada, y la de abajo, la de la insurrección y el puñal». Resulta, pues, lógico que él eligiese la de la espada.

García Moreno y el Ecuador

Muy distinta es la fibra de García Moreno (1821-1875), presidente de la república de el Ecuador, hombre de acción más que teórico, pero de inspiración muy semejante. Quiso aplicar en su país con rigor inflexible y sin compromisos los principios cristianos. Así se explica la Constitución de 1859, que, en neta antítesis con los principios liberales, restringe la libertad y la igualdad, subordinando los derechos civiles y políticos a la profesión de fe católica. Así se explica también el concordato de 1862, del que volveremos a ocuparnos, y la consagración de la República al Sagrado Corazón en 1873, época de laicismo invasivo. Con todo, este hombre tan intransigente, no era un retró-

grado y durante su mandato hubo iniciativas muy útiles, especialmente en favor de las clases humildes, hasta que el puñal de la masonería lo quitó de en medio en 1875 [24]. García Moreno puede ser comparado, aunque de lejos, con Engelbert Dolfuss, autor de la Constitución austríaca de 1934, de tendencias autoritarias y muerto también violentamente. El parangón es válido en este sentido: en ambos casos, hombres de fe segura y de intenciones rectísimas, una vez llegados al poder creyeron que el modo mejor de actuar los principios cristianos lo garantizaba un gobierno autoritario e intolerante con la oposición. Su muerte violenta, a la vez que demuestra el miedo que infundieron en sus enemigos, obliga también a pensar en la esterilidad de métodos políticos contrarios a las expresiones históricas que poco a poco van asumiendo los valores morales.

Concordatos de la época

Para entender mejor la actitud general no tanto de los laicos católicos, que no siempre es uniforme, cuanto de las esferas responsables de la Iglesia y en particular de la Curia romana, vale la pena que nos detengamos en algunos concordatos a los que ya hemos hecho alusión. Aunque permanecieron poco tiempo en vigor, han pasado a la historia como aplicación y encarnación perfecta de los ideales y principios concretos del magisterio católico del siglo XIX, que algunos han terminado por considerar como doctrina absolu-

[24] Sobre García Moreno, cf. la biografía de M. Gálvez (Madrid 1945). Más interesante desde nuestro punto de vista: D. J. Tobar, *Desarrollo constitucional de la república del Ecuador* (Quito 1936), y sobre todo R. Borja y Borja, *Derecho constitucional ecuatoriano* (Madrid 1950) II, 245-252; Id., *Las constituciones del Ecuador* (Madrid 1951) 277-254; texto de la Constitución de 1869 en p. 329, título II, *De la religión de la república:* religión católica, religión de Estado con exclusión de cualquiera otra; título III, *De los ciudadanos*, «Art. 10: Para ser ciudadano se requiere: 1.°, ser católico; 2.°, saber leer y escribir; 3.°, ser casado o mayor de veintiún años».

ta y definitiva, olvidando que tal magisterio estaba ampliamente condicionado por el ambiente histórico, susceptible de ulteriores desarrollos, y que representaba sólo una de las formas posibles de entender las relaciones entre Iglesia y Estado, pero no la única, ni siquiera la ideal. Demos un repaso a los concordatos con Austria (1855) y con el Ecuador (1862).

El concordato austríaco [25]. Se llegó a su firma tras las negociaciones, prolongadas durante dos años y medio, entre el nuncio Viale Prelà y el arzobispo de Viena Rauscher, representante oficial del emperador Francisco José. Reconoce el primado de jurisdicción del Papa sobre toda la Iglesia (art. 2) y saca de este reconocimiento consecuencias de gran importancia: la Iglesia, dirigida por el Papa, tiene derecho a una libertad plena; el Estado, por otra parte, no sólo reconoce el valor autónomo, primario de la regulación canónica, sino que presta a la Iglesia su ayuda en el caso y en el momento que la necesite. En particular, consigue la Iglesia la libertad en todos los puntos sobre los que el josefinismo reivindicaba todavía su competencia (no sólo el culto, sino la delimitación de las circunscripciones diocesanas, convocación de sínodos, erección de parroquias, ordenación de los sacerdotes, etc.). Queda abrogado el *placet* y se deja vía libre a la comunicación con la Santa Sede (art. 2 y 4). El Derecho Canónico adquiere valor de ley estatal (art. 2 y 34) y, por tanto, las causas matrimoniales quedan sometidas al juicio de la Iglesia, que renuncia al fuero eclesiástico *(temporum ratione habita;* la fórmula, acuñada cuidadosamente, sigue reivindicando en abstracto el principio de una jurisdicción especial a la que tendrían derecho los eclesiásticos). Quedan determinados los casos en que el Estado ha de prestar su ayuda (art. 16); en particular el gobierno se compromete a castigar las

[25] Texto en Mercati, *op. cit.*, I, 821-830; estudios principales: M. Hussarek, *Die Verhandlungen des Konkordats vom 18. August 1855* (Viena 1922); E. Weinzierl-Fischer, *Die österreichischen Konkordate von 1855 und 1933* (Viena 1960).

ofensas contra la religión y contra la Iglesia e impedir la difusión de libros que constituyan un peligro para la limpieza de las costumbres (art. 9). La marcha de las escuelas queda sometida al control eclesiástico, es más, todos los profesores de las escuelas secundarias han de ser católicos. Pero el nombramiento de los obispos permanece en manos del Emperador, al que los candidatos han de prestar juramento de fidelidad [26].

El concordato representaba una victoria plena en dos frentes distintos: contra el josefinismo del siglo XVIII, que reconocía a la Iglesia la sola libertad relacionada con lo íntimo de las conciencias, reservando el resto a la autoridad estatal, y contra los principios del 89, que propugnaban la separación entre las dos instituciones, igualdad de los ciudadanos ante la ley sin distinción de culto y libertad de prensa y de propaganda. Muchas disposiciones, como la exclu-

[26] Es interesante confrontar las cláusulas del de 1855 con las del concordato toscano del 25 de abril, consideradas, por otra parte, como insatisfactorias por el episcopado toscano y por la Curia romana. También este concordato reconoce plena libertad a la autoridad eclesiástica y el apoyo estatal. No se logró, en cambio, un acuerdo sobre la supresión de las leyes leopoldinas contrarias a los principios del concordato y se prefirió callar sobre este punto; es más, el gobierno, como ya lo había adelantado con mayor o menor claridad antes de la firma, mantuvo el *Exequatur*. Así, mientras por una parte persistía el control estatal dentro de ciertos límites, se otorgaba en amplia medida la ayuda del brazo secular. De forma bastante favorable para la Iglesia se resolvía la cuestión del control sobre la prensa con el restablecimiento de una doble censura, civil y eclesiástica, aunque fuese limitada «a las obras y a los autores que traten *ex professo* de materias religiosas». Un año más tarde, en 1852, la nueva ley escolar aseguraba a la enseñanza un carácter confesional, pero, no contenta con esto, la Curia insistió para que el nombramiento de los maestros y la elección de los libros de texto de todas las materias se sometiesen al *nihil obstat* episcopal. Podría decirse en términos técnicos que Toscana—bajo cierto aspecto más que Austria, entre otras cosas por la debilidad de su régimen—era el país en que la Iglesia, obligada en otras partes a aceptar la hipótesis, trataba todavía de imponer la tesis. Pero también en Toscana cambió la situación bastante pronto.

sión de los acatólicos de la enseñanza secundaria y el control episcopal sobre la escuela, estaban en abierto contraste con los dogmas liberales. Es comprensible la indignación que provocó en ambas facciones. «Tuve la impresión, observaba un ministro austríaco, de una Canossa en la que la Austria del siglo XIX decidía, vestida de saco y ceniza, hacer penitencia de su josefinismo del siglo XVIII...» «Este concordato, anotaba otro, refleja muy bien la mentalidad medieval y representa una dura derrota de los principios del 89».

El concordato permitió a la Iglesia austríaca, en parte todavía bajo el control de la burocracia, desarrollarse libremente y favoreció, por consiguiente, la vida católica, estimulando eficazmente las fuerzas centrípetas ultramontanas. Bajo el aspecto puramente histórico, constituyó el concordato un intento por defender la libertad y los derechos de la Iglesia sin apelar al principio ya tan generalizado de la libertad, sino pactando un nuevo tipo de alianza con los regímenes absolutos. La necesidad para ambas partes de defenderse de un enemigo común, el Liberalismo, facilitaba este acuerdo. Ambas partes confiaban encontrar en el otro firmante un útil instrumento de defensa [27]. A pesar de todo, y prescindiendo de la cuestión abstracta de la validez o no validez de los principios que lo inspiraban, el pacto del 18 de agosto de 1855 en

[27] En 1856 Mons. Fessler, más tarde secretario del concilio Vaticano I, escribía en la obra *Studien über das österreichische Konkordat vom 18. August 1855*, 10: «Un Estado con ciudadanos buenos, justos, moderados, castos, caritativos, con súbditos obedientes y sinceros, que oran diligentemente por el Jefe del Estado y sus funcionarios, que aman la paz y el orden, es el Estado ideal y éste es el que propicia y trata de realizar la Iglesia en todas partes mediante su libre actividad». Y más tarde, en 1859, un comentario autorizado declaraba: «La religión católica es el factor más importante de la existencia y coherencia del Imperio austríaco», haciendo eco inconscientemente a las opiniones de los escritores políticos del Antiguo Régimen, que veían en la unidad religiosa el fundamento de la unidad política (*Kirchliche Zustände in Oesterreich unter der Herrschaft des Konkordates* 1859, 57).

muchas de sus cláusulas estaba en estridente y radical contraste con los principios inspiradores de la mentalidad moderna, inclinada más bien a una mayor distinción entre ambas potestades y mayor autonomía de la Iglesia. Y, como todo lo que se presenta en oposición irreductible con la mentalidad contemporánea, también este concordato duró poco tiempo: unos quince años. En la primera ocasión propicia denunció el gobierno austríaco, dentro del cual volvían a prevalecer las tendencias liberales, el concordato. Sirvió de pretexto la proclamación de la infalibilidad pontificia, que, en opinión de Austria, había modificado sustancialmente la postura de una de las partes contrayentes.

Si bien a primera vista puede parecer el concordato de 1855 una victoria de Roma, considerado con una perspectiva más amplia resulta más bien una victoria estéril, un intento sustancialmente inútil de llevar el caudal de la historia por un cauce distinto [28].

Muy parecidas son las observaciones que podrían hacerse a propósito del concordato con el Ecuador. También éste está en neta contradicción con los principios jurisdiccionales y con los liberales, es más, parece una antítesis deliberada de los principios condenados por Pío IX en el *Sillabus* de 1864 [29]. En oposición al jurisdiccionalismo, se reconoce la libertad plena de la Iglesia; con los art. 5, 6 y 16 queda abrogado el *exequatur*, se restablece la libertad de comunicación con Roma y se reconoce el derecho de propiedad a las instituciones eclesiásticas así, como el derecho de cumplir libremente lo exigido por las leyes canónicas y por el ministerio pastoral, «sin que pueda interponerse obstáculo alguno a la libre ejecución de las decisio-

[28] Cf. G. Martina, *Pio IX e Leopoldo II* (Roma 1967) 49-50: «Era imposible pretender a la vez la plena libertad para la Iglesia y el apoyo del Estado. Había que elegir». Véanse en la misma página las agudas observaciones sobre la táctica más eficaz para obtener la libertad de la Iglesia hechas por un anónimo y dirigidas a Pío IX. Cf. también RHE, 63 (1968) 182 nota.

[29] Texto en Mercati, *op. cit.*, 983-999, y en EM, 306-314.

nes tomadas por los Ordinarios». En contraste con el Liberalismo, se restringe la libertad de culto, de asociación y de prensa, se restablecen las inmunidades eclesiásticas, el Estado promete favorecer el bien de la Iglesia y los obispos reciben el encargo de vigilar las escuelas. En particular, queda limitada la libertad de culto por el art. 1 («En la República de el Ecuador no se permitirá nunca otro culto o sociedad alguna condenada por la Iglesia». Esta cláusula limitaba también el derecho de asociación). La libertad de prensa se restringe por el art. 3, en el que el gobierno se obliga «a tomar las medidas oportunas para que los libros contrarios a la religión y a las buenas costumbres no se introduzcan ni se divulguen en la República». En otras palabras, el Indice de los libros prohibidos adquiere valor de ley. Se reconocen el fuero eclesiástico y el derecho de asilo (art. 8 y 10); la instrucción universitaria ha de conformarse a la religión católica (art. 3) y ningún maestro puede enseñar en las escuelas elementales sin la aprobación de la autoridad eclesiástica (art. 4). Las causas matrimoniales quedan confiadas a la Iglesia y el Estado se compromete a ayudar en todo momento a los obispos a reprimir la impiedad, a difundir la fe y en cuanto fuere preciso (art. 6, 33). Poco después, la Constitución de 1869 restringiría a los católicos los derechos civiles y políticos.

En realidad el concordato, que atribuía a la Iglesia una enorme autoridad en toda la vida del Estado, fue ratificado con dificultad. Y cuando García Moreno, que era quien consciente y deliberadamente había instaurado esta línea política, fue asesinado en 1875 (muy probablemente por la masonería), el gobierno que le sustituyó abrogó rápidamente esta situación privilegiada. En consecuencia, también en el Ecuador la victoria de la Iglesia resultó estéril y provocó una reacción anticlerical.

Juicio sobre la intransigencia

Hemos examinado ya los motivos ideales en los que se inspira la intransigencia, sus implicaciones políticas relativas al legitimismo y al nacionalismo, los exponentes principales de la corriente en los diversos países y los dos concordatos que mejor responden a esta mentalidad. El panorama trazado, que como ya hemos advertido, reúne en una rápida síntesis elementos geográfica y cronológicamente diversos, nos ha permitido entender mejor una actitud muy viva y muy corriente en la Iglesia del siglo XIX, en radical contraste con los principios del 89. Podemos ahora deducir algunas conclusiones generales.

Un juicio de conjunto sobre una corriente—y sobre todo si es tan amplia—es casi imposible, ya que en la realidad concreta no existen tanto los movimientos de carácter general como individuos, cada uno de los cuales tiene su carácter y su fisonomía inconfundibles. Más que de intransigencia, habría que hablar de intransigentes que se oponen de maneras muy diversas al Liberalismo. En primer lugar debemos distinguir los intransigentes de la Restauración, cuando todavía estaban vivos los horrores del terror y el futuro era aún incierto, de los de la mitad de siglo y de los del último tercio. Aun dentro del mismo período podríamos clasificar a los intransigentes en varios grupos: en la extrema izquierda los que siguen como criterio supremo la obediencia al Papa y cumplen sus orientaciones sin dubitación (por ejemplo, en Italia se abstienen de participar en las elecciones), pero están muy lejos de condenar en bloque las aspiraciones modernas, cuyos aspectos positivos saben valorar, aunque deseen un cambio de orientación y hasta lo favorezcan. En el centro habría que colocar a todos los que se muestran mucho más severos con la libertad, en la que no ven más que inconvenientes: Veuillot, «La Croix», «La Civiltà Cattolica» y Albertario. En la extrema derecha cabrían Mons. Gazzola y sus seguidores, entre los que encontramos muchos escritores

de la Restauración, como Monaldo Leopardi y el mucho más famoso De Maistre, y a finales del siglo XIX, en Italia, un grupo bien definido de católicos vénetos agrupados en torno a los hermanos Scotton, a Sacchetti y al periódico «L'Unità Cattolica». En esta distinción influye necesariamente el decurso de los acontecimientos: los intransigentes que viven inmediatamente después de la Revolución se muestran enemigos de las novedades en forma más decidida que los de las postrimerías del siglo XIX. Las clasificaciones son prácticamente inevitables, pero resultan siempre un poco arbitrarias y deforman en mayor o menor grado la realidad.

Después de esta indicación sobre la relatividad de los juicios generales podemos trazar ya algunas observaciones. La disensión entre ambas corrientes fue mucho más áspera y violenta de lo que pueda parecer hoy a primera vista y no faltaron graves atropellos a la caridad por uno y otro lado: en conjunto puede ser que se mostrasen más duros los intransigentes y que a ellos corresponda la mayor parte de la responsabilidad. Escritores laicos y eclesiásticos agitaron muchas veces a los sacerdotes contra sus obispos y, bajo el pretexto de mostrarse más obedientes a los deseos y directrices del Papa, fomentaron una verdadera crisis de autoridad. ¡Resulta mucho más fácil hablar de sumisión a una autoridad lejana que a una que se tiene cerca! Pero todo esto no pasa de ser la superficie y afecta sólo a los aspectos más externos y superficiales del fenómeno. Por lo que se refiere a la sustancia misma del problema, los intransigentes realizaron una crítica radical, pero útil y constructiva, de los principios liberales, subrayando los aspectos de su incompatibilidad con la doctrina católica. Esta crítica ejerció una influencia positiva entre los católicos, que, entusiasmados con la libertad y obsesionados por un injustificado complejo de inferioridad, olvidando la validez intrínseca del cristianismo, no se percataban bien de los peligros y antinomias del

Liberalismo. En el terreno práctico, la actuación de los intransigentes se inspiró en los mismos ideales y no careció de resultados positivos. Fue una lucha decidida contra la laicización, en defensa sobre todo de la escuela católica y de la influencia de la Iglesia en la sociedad, que obligó muchas veces al Parlamento a tener en cuenta las exigencias de los católicos, reivindicando ante el país «legal» los derechos del país «real». Todavía más eficaz fue la aportación de los intransigentes en el proceso de centralización típico de la historia de la Iglesia del siglo XIX, que, a pesar de sus limitaciones inevitables y de sus inconvenientes inmediatos, sirvió para conjuntar la estructura eclesiástica, posibilitando así una mejor resistencia ante la ofensiva liberal. Por fin, los intransigentes, si bien es cierto que por los años de la Restauración no habían superado la concepción paternalista ni habían caído en la cuenta de la gravedad y urgencia de la cuestión social, en la segunda mitad del siglo XIX mostraron en este campo mayor sensibilidad que los católicos liberales, más bien conservadores desde el punto de vista económico-social. La crítica acérrima al Estado liberal, aunque con aires polémicos e instrumentales, ayudaba a los intransigentes a descubrir las lagunas del Liberalismo y del absentismo estatal. El movimiento social católico de finales del siglo XIX se desarrolló por necesidad mucho más entre las filas de los intransigentes que entre las de los católicos liberales.

Por otra parte, y aun reconociendo todos estos aspectos positivos, hay que recordar los errores en que cayó el movimiento. Acabó por condenar el Liberalismo en bloque, sin hacer las necesarias distinciones. Entre las aspiraciones del mundo salido de la Ilustración y la Revolución había aspiraciones justas al lado de su laicismo anticlerical: mayor reivindicación de la persona humana y la exigencia de una participación en la vida política en condiciones de igualdad. Con el ataque al trono se emparejaba la hostilidad

contra el altar. Algunos católicos, como Veuillot y Lambruschini, no supieron distinguir los dos aspectos de la situación histórica y creyeron que para defender a la Iglesia tenían que oponerse con todas sus fuerzas a la libertad. Ante los peligros y perjuicios inmediatos de la democracia no supieron intuir las ventajas que a largo plazo podría traerle a la Iglesia. Carentes muchas veces de sentido histórico y de una intuición política afinada por la experiencia y por el contacto con la sociedad contemporánea, cerrados en un ambiente rígidamente confesional, desprovistos a menudo de una cultura profunda, defendieron una causa justa con medios muchas veces equivocados. En una palabra, no captaron como era debido los signos de los tiempos y su actuación resultó al menos parcialmente estéril.

II. *LOS CATOLICOS LIBERALES* [30]

Mientras se endurecían los intransigentes en su oposición radical a los ideales modernos, los católicos liberales iniciaban y proseguían su difícil y fatigoso trabajo de clarificación y aceptación de los principios del 89. Todo un complejo de elementos les empujaba a esta lucha: el patrimonio cultural y político del siglo XVIII y comienzos del XIX, la lucha contra el privilegio, la nueva concepción del Estado y los fermentos jansenistas que por caminos diversos llevaban a una relación con la autoridad; la exaltación del cristianismo y de la libertad realizada por el Romanticismo,

[30] *Bibliografía:* A) Fuentes. Remitimos a la abundante bibliografía de R. Aubert, *Il pontificato di Pio IX*, [2]1970, 351-352, 820-822; en el mismo lugar, relación de periódicos, obras de los protagonistas, correspondencia y autobiografías y la bibliografía de E. Passerin d'Entreves, *Il cattolicesimo liberale in Europa ed il movimento neoguelfo in Italia*, en *Nuove Questioni di St. d. Ris. e d. Unità d'It.* (Milán 1962) I, 603-606.

B) Estudios. Las síntesis principales son: DTC, *Libéralisme catholique;* J. Leflon, *La crise révolutionnaire*, 440-453; R. Aubert-J. B. Duroselle-A. C. Jemolo, *Le libéralisme religieux au XIX^e siècle*, en *Relazioni al X Congresso internazionale di scienze storiche* (Florencia 1955) V, 305-383; *Atti dell' XI Convegno storico toscano*, en «Rassegna Storica Toscana», 4 (1958) 215-407 (síntesis excelente sobre varios países); E. Passerin d'Entreves, *Il cattolicesimo liberale*, citado antes; J. R. Palanque, *Catholiques libéraux et gallicains en France face au Concile du Vatican*, 1867-1870 (Aquisgrán 1962); R. Aubert, *Il pontificato...*, c. VIII y apéndice III; N. Caserta, *Dal giurisdizionalismo al liberalismo: un secolo di travaglio della coscienza religiosa in Italia*, 1748-1848 (Nápoles 1969). Entre las biografías y estudios sobre algunos personajes recordamos: E. Lecanuet, *Montalembert*, 3 vol. (París 1896-1902); O. Giacchi, *Il significato storico di Montalembert* (Milán 1963); A. Latreille, *Les dernières années de Montalembert*, en «Revue d'histoire de l'Église de France», 54 (1968) 281-314; A. Trannoy, *Le romantisme politique de Montalembert avant 1843* (París 1942); J. Friedrich, *Ignaz von Döllinger*, 3 vol. (Munich 1899-1901); S. Losch, *Döllinger und Frankreich, Eine geistige Allianz* (Munich 1955); G. B. Pagani-G. Rossi, *Vita di A. Rosmini*, 2 vol. (Rovereto 1959); F. Traniello, *Società religiosa e società civile in Rosmini* (Bolonia 1966); una óptima antología con un lúcido encuadre es la de M. Prelot-F. Gallouedec Genuys, *Le libéralisme catholique* (París 1969).

al menos el alemán; la experiencia política del período napoleónico y de la Restauración con la lucha primero contra el despotismo nepoleónico, que había deportado a Pío VII, y después contra la intolerancia de algunos reyes, como Federico Guillermo III de Prusia, que había encarcelado al arzobispo de Colonia Droste zu Vischering. La misma participación de los católicos en las primeras luchas parlamentarias, aunque realizada con segundas intenciones, acababa por acostumbrarles a un estilo político del todo diverso, modificando insensiblemente sus propias convicciones. En una palabra: el encuentro de la fe tradicional con el nuevo clima nacido de la Revolución se revelaba fecundo y estimulante. Por una parte acuciaba a los católicos a concebir de manera distinta las relaciones entre la Iglesia y la sociedad civil y por otra ponía más de relieve ciertos aspectos de la misma Iglesia abandonados a segundo plano después del concilio de Trento.

Advierten los católicos liberales que si la Iglesia es combatida ásperamente en todos los países constitucionales, excepto en Bélgica, se debe no a una especie de incompatibilidad intrínseca entre el liberalismo y el cristianismo, sino porque la mayoría de los católicos no ha aceptado aún sinceramente el nuevo régimen político y en su corazón sigue fiel al Absolutismo. Pero este régimen ha muerto ya. El futuro pertenece al Liberalismo y en tales circunstancias la misión de la Iglesia consiste precisamente en lograr un acuerdo entre los principios religiosos inmutables y las nuevas circunstancias histórico-políticas. ¿No ha sido siempre ésta la postura de la Iglesia, que, sembrada en el mundo como un fermento, no condena sino que acoge, bautiza y eleva las tendencias de la sociedad en que vive y opera? En cada época vuelve a plantearse de forma diversa el mismo problema, el de encarnar en formas nuevas valores antiguos purificando y elevando a un orden sobrenatural ideales y aspiraciones muchas veces confusos y no del todo puros.

Este fenómeno se repitió en los primeros siglos ante la cultura greco-romana, en el siglo XIII frente al aristotelismo y en el XV ante el Humanismo y el Renacimiento. De la misma manera en las presentes circunstancias, apologistas, escritores y filósofos se afanan por demostrar el acuerdo que existe entre religión y libertad, por disipar los prejuicios antirreligiosos y evitar que el progreso actual prospere sin una inspiración cristiana: «Si la Iglesia no camina al ritmo de los pueblos, observa el P. Gioacchino Ventura en el *Panegírico de Daniel O'Connel*, pronunciado en Roma en junio de 1847, no por eso dejarán de caminar los pueblos, sino que seguirán avanzando sin la Iglesia, fuera de la Iglesia o contra la Iglesia» [31].

Por otra parte, ¿es cierto que las condiciones de la Iglesia bajo el Antiguo Régimen eran favorables? «La política de las cancillerías católicas sólo respiraba desconfianza y odio hacia Roma», escribe Ventura en su *Discorso per i morti de Vienna*, pronunciado en noviembre de 1848 y puesto en el Indice al año siguiente, y añadía en una concesión efectista: «La misma policía que controlaba las prostitutas vigilaba al clero y regulaba la liturgia..., eso es lo que fueron para la Iglesia los gobiernos absolutos, cuya caída lamentan muchos estúpidos imbéciles». Esto significa, concluía Ventura, que la causa de la libertad es la causa de la religión. Con mayor sobriedad y sobre todo con mayor erudición demostraba Rosmini en su *Cinque Piaghe* cómo la libertad de que gozaba la Iglesia se había visto restringida en el Antiguo Régimen y deploraba sobre todo que el poder civil nombrase a los obispos y controlase la administración de los bienes eclesiásticos: «Toda sociedad libre tiene el derecho esencial de elegir sus propios oficiales. Este derecho es tan esencial e insustituible como el mismo de existir». Defendiendo más tarde su propia obra ante el Papa, resumía Rosmini su postura en una frase escultóri-

[31] Cf. entre muchos otros, N. Tommaseo, *Delle innovazioni religiose e politiche buone all'Italia* (Brescia 1963) 141-144.

ca: «Creo también que es más importante la libertad que los privilegios» [32]. Eran los mismos conceptos que había defendido ya en Francia Lamennais hacia 1830, los que defendió en Alemania Döllinger a partir de 1848 y los que defendería más tarde, en agosto de 1863, Montalembert en sus dos discursos ante el Congreso Católico de Malinas, que pueden considerarse como su testamento político y por así decirlo como la *Magna Charta* del catolicismo liberal. El privilegio, la unión de trono y altar fueron para la Iglesia más nocivos que útiles. Y Montalembert repetía las palabras de Mons. Dupanloup, obispo de Orleáns: «Ces libertés si chères à ceux qui nous acussent de ne pas les aimer, nous les proclamons, nous les invoquons, pour nous comme pour les autres. Vous avez fait la révolution de 89 sans nous et malgré nous, mais pour nous, Dieu le voulant ainsi malgré vous». Y en este punto los liberales estaban perfectamente de acuerdo, por lo menos en teoría. Cavour en sus célebres discursos del 25 y 27 de marzo de 1861 sobre la cuestión romana se dirigía directamente a Pío IX en estos términos: «Esta es la libertad de la que vosotros habéis intentado conseguir algunos fragmentos por medio de los concordatos, en compensación de los cuales os veíais obligados a conceder privilegios y cosas peores que privilegios. Pues bien, lo que nunca habéis podido lograr de esas potencias os lo ofrecemos nosotros en toda su plenitud. Estamos dispuestos a proclamar en Italia este gran principio: Iglesia libre dentro del Estado libre». Montalembert estaba de acuerdo con Cavour al menos en esto: que la libertad, el fin de los privilegios y el derecho común (maneras diversas de expresar el mismo concepto) iban a ser más útiles a la Iglesia. Pero Cavour y cuantos repetían tales fórmulas ¿eran de hecho coherentes con sus promesas o en el momento de la realidad recortaban y limitaban la

[32] En la práctica, Rosmini se mostraba dispuesto a conservar algún privilegio en favor de la Iglesia, fuese por convicción sincera o por oportunidad política.

tan cacareada libertad? En todo caso recordemos que entre los llamados privilegios no entraban únicamente el fuero eclesiástico y el derecho de asilo, sino también una especial eficacia atribuida al matrimonio religioso y, en general, un hueco especial que se hacía para la Iglesia en el ordenamiento jurídico en medida más o menos amplia.

Había, por otra parte, en el Liberalismo aspectos positivos que pueden resumirse en un reconocimiento más claro y un respeto mayor ante la dignidad de la persona humana. Sin salir de la retórica y usando un parangón que tuvo una notable resonancia, había llamado Ventura a la democracia en el panegírico de O'Connell «una heroína salvaje a la que hay que domar y bautizar». Otros repetían que los principios liberales no eran otra cosa que los mismos principios cristianos pasados de raya y que había que volver a su justa razón. Aun sin salir del marco retórico y apologético, había superado Montalembert en su discurso de Malinas las consideraciones genéricas para subrayar uno de los aspectos positivos más importantes de las libertades modernas, el fin de toda coacción en defensa de la fe: «Tan odioso me resulta el inquisidor español diciendo a un hereje: Cree o morirás, como el terrorista francés que decía a mi padre: Libertad y fraternidad o la muerte» [33]. Era necesario, con todo, un análisis filosófico que puntualizase la dosis de verdad que entrañaban las libertades modernas fundamentándolas en un contexto distinto del ilustrado y naturalista en que había nacido el Liberalismo y a partir del cual se había desarrollado. Esta tarea la intentó con éxito Rosmini en su *Filosofía de la política* y en un terreno más divulgativo en la *Costituzione secondo la giustizia sociale*, que, aceptando materialmente varios artículos de la *Declaración de los derechos* y exaltando el sistema constitucional, trata-

[33] Ya Manzoni había anotado en sus *Osservazioni sulla morale cattolica:* «De la libre voluntad del hombre es de la que únicamente se digna Dios recibir homenajes» (c. VII, fin).

ba de salvar a la persona humana de la intervención del Estado moderno, centralista y unificador. En la misma línea se movieron otros pensadores de menor resonancia entonces, pero que intuyeron el significado cristiano de la libertad. Recordemos a Mons. Maret, profesor de teología en la Sorbona, mal visto de Pío IX por su galicanismo, y que a pesar de ello en un detallado informe enviado al Papa en 1865, reproduciendo conceptos ya expuestos en otro artículo de 1845, resumía el verdadero fundamento de la libertad: respeto total de la conciencia individual por parte del Estado, intervención del Estado ceñida a los límites del orden público, incompetencia de la sociedad civil ante las cuestiones religiosas y concesión de un amplio margen a la persuasión en la defensa de la verdad. Más tarde Newman, en su *Carta al Duque de Norfolk* (1875), subrayó la primacía de la conciencia como norma única de obrar y su naturaleza verdadera, que «no excluye, sino que implica una referencia a una ley superior que, a pesar de todo, no se convierte en norma concreta de la conducta humana si no es pasando por la conciencia misma» [34].

Por fin advertían los católicos liberales la ambigüedad, las contradicciones y los daños de una política que reivindica la libertad cuando se está en minoría y se la niega a los demás cuando se encuentra en mayoría. La libertad de la Iglesia sólo podía salvarse en el mundo contemporáneo apelando al principio de libertad general y no a una misión propia y particular de la Iglesia. Esta reflexión reaparece con insistencia dramática en muchos escritores, desde Montalembert en su discurso de Malinas hasta Maret en su informe a Pío IX y desde el cardenal Sterckx en su opúsculo de 1864 sobre la constitución belga hasta el jefe del

[34] La relación o informe de Maret en G. Bazin, *Vie de Mgr. Maret* (París 1891) II, 321-344. Cf. las agudas observaciones de P. Scoppola, *Il Sillabo, polemiche e interpretazioni*, en «Studi Romani», 13 (1965) 457-467; id., *Note sul pensiero di Henri Maret, a proposito di un'opera recente* (Roma 1967).

partido católico belga, Adolf Dechamps, en sus repetidas cartas a Pío IX entre 1863 y 1864. Por su parte anotaba el Papa: «La Iglesia no admitirá nunca como un bien, como un principio, que puedan ser predicados a los pueblos católicos la verdad y el error. El Papa quiere la libertad de conciencia en Rusia y en Suiza, pero no como principio general». Montalembert y los suyos, por otra parte, evitaban en cuanto era posible las cuestiones de principio, tenían en cuenta ante todo las condiciones concretas de la sociedad, advertían que en el mundo moderno los daños derivados de la libre difusión del error estaban compensados más que abundantemente por las ventajas de la libertad general. La verdad coexistirá con el error y al final se alzará con la victoria.

Las discusiones entre católicos no se limitaban, naturalmente, al problema de las relaciones entre la Iglesia y el Estado, sino que se referían necesariamente al problema de la política en general. A los intransigentes, como Donoso Cortés, que exaltaban el Absolutismo de la Edad Media, les contestaban los católicos liberales negando la derivación protestante de la democracia, aplicada ya de diversas formas en los municipios medievales, demostrando que la extensión de las competencias estatales características de la sociedad moderna es compatible con una creciente libertad y subrayando los valores positivos de los ideales contemporáneos de nacionalidad, libertad e independencia. Görres, Döllinger, Ketteler, Windthorst, en Alemania; De Broglie, Ozanam, Montalembert, en Francia; Dechamps y la escuela de Malinas, en Bélgica; O'Connell, en Irlanda, y los moderados piamonteses de la mitad del siglo XIX concuerdan todos en aceptar la libertad política como un factor positivo de progreso. No es la democracia lo que ha sido fruto del protestantismo, sino el Absolutismo, que es quien amplió peligrosamente las competencias del Estado. «La nacionalidad se funda en Dios. Cuando una aspiración adquiere fuerza, la Iglesia no la rechaza,

sino que la acepta y la regula», escribía Döllinger en 1848 desde Würzburgo, e insistía: «La Iglesia es enemiga mortal de cualquier arbitrio despótico, de toda opresión ejercida por un estrato social en perjuicio de otro, de toda subyugación de una nacionalidad por parte de otra. La libertad de la Iglesia es el presupuesto inderogable de la libertad política, es su base y al mismo tiempo su más fuerte baluarte». En general, los movimientos nacionales, lo mismo en Italia que en Irlanda o en Polonia, fueron seguidos con viva simpatía por muchos católicos, si bien es verdad que al complicarse con ellos las cuestiones políticas, la cuestión romana y los intereses de los diversos países, surgieron posturas muy diversas.

Por lo que respecta a la concepción de la Iglesia en sí misma, entre incertidumbres y oscilaciones, apreciables sobre todo en escritores seculares no suficientemente preparados para profundizar en el problema, son de observar en los católicos liberales algunos elementos comunes, expuestos de forma más orgánica especialmente por Rosmini. Se insiste en una mayor distinción entre las dos sociedades, civil y religiosa, puesto que cada una tiene fines y medios específicamente distintos, y en una diferenciación más neta de las competencias respectivas. La profundización en la tarea espiritual de la Iglesia, el deseo de volver a su pobreza original, la voluntad firme de renunciar a cualquier sistema de coacción y al prestigio como apoyo de la autoridad propia, lleva naturalmente a ver con mucho desapego la ayuda del Estado, grávida de peligros, y, por tanto, a patrocinar la renuncia al sistema concordatario con tal de reconquistar la plena libertad de acción. Esta tendencia está extendida un poco por todas partes, pero se afirma especialmente en Francia, entre otras razones debido al descontento del clero inferior, al que el concordato hacía movible según el arbitrio del obispo.

La aversión a los concordatos, al menos a los firmados entonces dentro de la línea tradicional de apo-

yo y de privilegios concedidos a tan caro precio por el Estado, se une la reivindicación de las prerrogativas locales y la tendencia a la descentralización, basada en el principio de que cada cuerpo moral es quien mejor conoce las exigencias locales y los medios adecuados para satisfacerlas, y sobre todo una visión más orgánica de la Iglesia, dentro de la cual todos los miembros tienen una función activa y responsable. Finalmente, resuena con energía la condena del eclesiasticismo postridentino, que había acentuado el carácter jurídico y autoritario de la Iglesia y había acabado por separar al clero del laicado, excluyéndolo de toda participación activa en la liturgia y relegándolo a una simple obediencia pasiva. Asoman por este camino las peticiones de introducción de la lengua vulgar en la liturgia y de la participación de los laicos en los sínodos diocesanos y en la elección de los obispos.

Desde otro punto de vista surge, especialmente por obra de Möhler en Alemania y de Newman en Inglaterra, el concepto de progreso en la doctrina de la Iglesia, mientras la escuela católica de Tubinga con Schrader y la romana con Passaglia (a quienes, por otro lado, no se les puede llamar católicos liberales) subrayan el aspecto carismático de la Iglesia, cuerpo místico de Cristo. Esta renovación interna es el presupuesto indispensable para la conquista de una auténtica libertad y para un nuevo tipo de influencia en el mundo moderno, que será mucho más efectivo en el momento en que no sea una casta privilegiada la que pretenda la dirección de la sociedad, sino que los principios cristianos, aceptados espontáneamente, sean los que inspiren la vida civil y política. Estas ideas reformistas de la Iglesia circulan un poco por doquier, en Italia, en Francia y en Alemania. Puede que sea Rosmini el pensador que interpreta de forma más orgánica y ortodoxa las aspiraciones de sus contemporáneos.

Ideales, argumentos, programas no tenían siempre la misma claridad ni idéntico valor. En la exaltación

de la libertad se acababa a veces por olvidar o infravalorar sus consecuencias negativas, y la vigorosa afirmación de la conciencia como norma suprema podía hacer olvidar la obligación que ésta tiene de adecuarse a la norma objetiva; podía hacer olvidar los sacrificios que el bien común puede imponer a los particulares, abriendo el camino al indiferentismo y al individualismo. La reivindicación de la laicidad del Estado y de su incompetencia en los asuntos religiosos podía llevar fácilmente a una política que prescindiese de toda consideración espiritual. Tampoco podía olvidarse que, en la práctica, la separación era un principio que se aplicaba con lealtad en muy pocos países. Por consiguiente, eran inevitables fuertes reservas por parte de la jerarquía, que no se mostraba naturalmente dispuesta a abandonar lo cierto por lo incierto. Estas perplejidades crecían ante las nuevas corrientes teológicas. La reforma de la Iglesia—ese *leitmotiv* que acompaña toda su historia desde la Edad Media al siglo XV y a la Edad Contemporánea—asumía contenidos y significados diversos en los distintos autores: aspiración confusa, genérica y más bien superficial en Tommaseo, cobraba tendencias demosráticas con Hirscher y el viejo Wessemberg, sonaba con ecos galicanos en un determinado sector del episcopado francés y caía en el radicalismo dogmático c disciplinar con los liberales católicos del grupo tosyano y con el último Lamennais. Incluso donde no ce apreciaban bandazos ni errores, como en Rosmini, el lenguaje utilizado podía prestarse a equívocos y, sobre todo, la Curia temía que los laicos católicos no estuviesen suficientemente maduros para asumir en la vida de la Iglesia las responsabilidades que se les sugerían. Por otra parte, en un momento en que la Iglesia tenía que enfrentarse de un lado con los laicistas y de otro con los reformistas radicales, que pretendían poner en el mismo nivel a obispos, sacerdotes y laicos, ¿era oportuno hablar de reformas o sería mejor cerrar filas en torno a la autoridad suprema? Ros-

mini y otros, como el obispo de Colonia, Mons. Geissel, después cardenal, autor de un informe sobre la situación de la Iglesia en Alemania en 1848, que revela una singular afinidad con las ideas rosminianas [35], sostenían que las reformas evitaban la revolución y aceptando las pretensiones de los moderados en lo que tenían de justas se aislaba y desarmaba a los extremistas. La Curia prefirió seguir el camino opuesto pensando que las reformas y las concesiones debilitan la autoridad, aumentan las exigencias de la oposición y abren el camino a nuevas revoluciones.

Hemos visto hasta ahora las tesis más importantes de los liberales católicos y los argumentos en que se apoyan. Veamos ahora algunos episodios fundamentales y algunos protagonistas.

«*L'Avenir*» *y la encíclica* «*Mirari vos*» (1832)

Los sucesos de Bélgica, la alianza entre católicos y liberales, la insurrección victoriosa y la nueva constitución que aplicaba lealmente la separación, habían sido estudiados atentamente por Lamennais, que por aquellos años experimentaba una fuerte evolución. El libro *Des progrès de la Révolution et de la guerre contre l'Église* (1829) representa el momento culminante de esta evolución: el fracaso de las esperanzas de colaboración entre el Estado y la Iglesia y la inminencia de una revolución obligaban a la Iglesia a separar su suerte de la de la monarquía absoluta y a limitarse a reivindicar las libertades otorgadas a todos. En Lamennais, al menos según los estudios recientes, permanecía firme la esperanza de una reconquista cristiana del Estado, aunque fuese con una finalidad religiosa y la libertad era considerada sólo como una etapa intermedia. Después de la revolución de julio de 1830, que destronó a Carlos X y entronizó a Luis Felipe, rey de los franceses por voluntad de la nación,

[35] Publicado en *Coll. Lac.*, V, col. 946-958. Notable insistencia en la promoción del laicado.

en el momento en que los antiguos principios de la legitimidad y de la intervención internacional contra las revoluciones liberales eran derrotados por primera vez, a la par que se afirmaban los ideales de la nacionalidad y la soberanía popular, Lamennais y otros amigos, entre ellos Montalembert y Lacordaire, fundaron «L'Avenir» con el lema de *Dieu et liberté*. Ya desde los números iniciales siguió el periódico una línea clara: alianza del cristianismo con la libertad; separación entre la Iglesia y el Estado, es decir, denuncia del concordato; renuncia a la ayuda estatal concedida al clero como compensación por los bienes confiscados en tiempo de la Revolución y recuperación de la libertad en el nombramiento de los obispos por parte de la Iglesia; lucha contra el monopolio escolar del Estado (apoyada por una iniciativa detonante, dirigida a despertar la opinión pública: la apertura, sin autorización previa, de una escuela libre. Hubo un proceso ante la Cámara de los Pares, de la que Montalembert era miembro, que terminó con la condena a una multa. Pero el dado estaba ya echado y en 1833 Guizot reconocía la libertad de enseñanza, al menos para la escuela elemental); superación del legitimismo; apoyo a todos los oprimidos; tímidas tentativas de resolver la cuestión social con el restablecimiento de las asociaciones obreras; petición de libertad en todos los sentidos (de conciencia, de imprenta y de asociación) y extensión del voto a las masas [36].

Pronto estallaron vivísimas polémicas: el tono muchas veces agresivo, las duras críticas a los obispos, mal vistos por los redactores por ser de nombramiento real (a las que correspondían a su vez el episcopado y el laicado con una deliberada incomprensión e intransigencia), la falta de profundidad doctrinal, la discutibilidad de algunas tesis, al menos en la situación

[36] Cf. G. Verucci, *op. cit.*, 152-184; notable, entre los demás artículos, el del 18 de octubre (en Novacco, *op. cit.*, 79-86, en *L'Avenir*, editado por G. Verucci, 24-31). Es inútil insistir en la singular actualidad de los artículos.

concreta de la época, especialmente en lo referente a la denuncia del concordato con sus consecuencias económicas inmediatas, provocaron la oposición de una parte de los obispos franceses, que prohibieron el periódico en sus diócesis.

Los redactores confiaban en una aprobación explícita de la Santa Sede y la anunciaron como cosa inminente; decepcionados luego, Montalembert, Lacordaire y Lamennais decidieron suspender la publicación (doce meses después de la salida del primer número) y viajar a Roma para obtener más fácilmente la aprobación del Papa. Los tres «peregrinos de la libertad» no se daban cuenta de la inoportunidad de su gesto: una aprobación explícita resultaba contraria a la praxis de la Curia y la dificultaban la mentalidad antiliberal de muchos cardenales, las presiones internacionales y las circunstancias concretas en que se encontraba Gregorio XVI, que acababa de reprimir los movimientos liberales surgidos en el Estado Pontificio y se encontraba a merced de las bayonetas austríacas. Gregorio XVI recibió a los peregrinos, tras cinco semanas, el 13 de marzo de 1832. Estaba presente en la audiencia un cardenal notoriamente adverso a las ideas de «L'Avenir» y el Papa no hizo alusión alguna a los problemas que habían provocado el viaje. El silencio venía a ser una elocuente aunque implícita desautorización. Lacordaire lo entendió y regresó inmediatamente; los otros dos esperaron en Roma por espacio de varios meses una señal de benevolencia y, por fin, a mediados de julio abandonaron Roma.

El 15 de agosto de 1832 se publicaba la encíclica *Mirari vos* [37]. En tono duro, sin matices, distinciones ni concesiones, Gregorio XVI condenaba todos los

[37] *Acta Gregorii XVI*, I (Roma 1901); extensos párrafos en EM, 315-317. Cf. también este texto de la encíclica *Mirari vos:* «Resulta del todo absurdo y sumamente injurioso contra la Iglesia imponerle una renovación o una regeneración, necesaria para su incolumidad y su progreso, como si cupiese suponer que puede estar sujeta a deficiencias, a oscuridades o a otros peligros por el estilo».

principios del liberalismo religioso y político. No se condenaba sólo el indiferentismo, sino también «esa absurda y errónea tesis, o más bien delirio, de que haya que garantizar y defender para todos la libertad de conciencia...» Muchos, con extremo impudor, afirman que de ello se beneficiaría la religión. Pero... «¿qué peor muerte del alma que la libertad frente al error?» Igualmente se condena «la pésima, nunca suficientemente execrada y detestable libertad de prensa, al abrigo de la cual se difunden entre el pueblo escritos de toda índole», y finalmente se rechaza la tesis «de los que pretenden separar a la Iglesia del Estado y romper la mutua concordia del imperio con el sacerdocio..., ventajosa siempre para el gobierno espiritual y para el temporal». Las expresiones usadas manifestaban con suficiente claridad que la condenación iba dirigida contra «L'Avenir». Para evitar cualquier posibilidad de duda, el cardenal Pacca envió a los tres redactores una carta informándoles de que el Papa no había citado sus nombres en la encíclica por delicadeza, pero que condenaba la tesis de su periódico sobre la libertad de imprenta y la separación entre la Iglesia y el Estado, así como desaprobaba la actitud de los escritores que habían suscitado disputas sobre cuestiones de la competencia exclusiva de la Santa Sede.

Lamennais, Lacordaire y Montalembert se sometieron. Cada uno siguió después su propio camino: Lacordaire, tras ingresar en la Orden de los dominicos, fue su restaurador en Francia. Lamennais, por el contrario, después de dos años de tergiversaciones, en los que se alternaron declaraciones de ortodoxia con posturas ambiguas, ya desde abril de 1834 se ponía deliberadamente fuera de la Iglesia con la publicación de *Les paroles d'un croyant*. En los años sucesivos fue experimentando una evolución en sentido cada vez más racionalista, que continuó hasta su muerte, ocurrida el 27 de febrero de 1854, sin signo alguno de reconciliación.

La encíclica *Mirari vos*, que apareció dos meses después de la condena de la insurrección polaca, pronunciada por el Papa en otra encíclica, mientras ratificaba en el plano político general las preferencias de la Curia romana hacia el Absolutismo y su distanciamiento de las aspiraciones de la burguesía intelectual y de amplios sectores del pueblo, en el plano práctico inmediato significaba el rechazo de la línea de los católicos liberales (defensa de la libertad de la Iglesia en nombre de la libertad general y renuncia al apoyo económico del Estado), que, especialmente en el segundo aspecto del problema, no hubiese encontrado quizá a los católicos suficientemente preparados [38]. Desde un punto de vista doctrinal condena en bloque el indiferentismo y la libertad de conciencia que de él deriva, sin admitir la posibilidad de otra concepción de la libertad de conciencia que, si no se condena propiamente, se la ignora por completo. Por otra parte, por aquellos mismos años Roma con su silencio ante el memorial de Sterckx daba una aprobación implícita, aunque extremadamente cauta, a la conducta seguida en Bélgica por los católicos, que no encontraban problema en el juramento de fidelidad a la constitución, a pesar de que se basase en la separación. La condena pontificia, en definitiva, era menos absoluta de lo que podía parecer, dado el tono y las fórmulas que empleaba y dejaba abierta la posibilidad de una ulterior profundización [39].

Entre tanto, mientras la obra de clarificación y reconciliación experimentaba un frenazo, la herencia de Lamennais era recogida por sus discípulos, que, permaneciendo fieles a la Iglesia y separándose de su antiguo maestro, siguieron cultivando lo que había de más concreto entre sus enseñanzas. La «escuela men-

[38] Cf. Y. Congar, *Vraie et fausse réforme dans l'Église* (París 1950) 540-541, 562ss.

[39] Cf. G. Verucci, *op. cit.*, 215-218, y R. Aubert, *L'enseignement du magistère ecclésiastique au XIX^e siècle*, en *Tolérance et communauté humaine* (Tournai 1952).

nesiana» tuvo por este procedimiento gran influencia en Francia, en direcciones diferentes y hasta opuestas, favoreciendo el desarrollo del ultramontanismo, que se vinculaba a la primera época de Lamennais, al igual que del partido católico y del catolicismo liberal, orientado, sobre todo, a la conquista de la libertad escolar y propenso a considerar la libertad en función preferentemente instrumental [40].

Evolución ulterior del movimiento

Francia.

Después de la muerte de Greg rio XVI la revolución de 1848, que dio a Francia un régimen republicano, permitió una recuperación del catolicismo liberal. Destaca entre sus exponentes sobre todo Charles de Montalembert, que desde las columnas del «Correspondant» polemiza continuamente con «L'Univers», de Veuillot. Autor de obras apreciables sobre la historia del monacato, en las que exalta la acción civilizadora desarrollada por la Iglesia en la Edad Media, polemista curtido en las batallas parlamentarias, orador brillante y capaz de conquistar el público más vasto dentro y fuera del Parlamento, enemigo irreconciliable de cualquier despotismo y tenaz adversario político de Napoleón III, Montalembert luchó sobre todo por la libertad de enseñanza en Francia, y el fin del monopolio escolar elemental y secundario con las leyes de 1833 y 1850 constituyó una victoria que hay que apuntar a él especialmente. Pero amaba y defendía todas las libertades; con la misma pasión se entrega a la defensa de las minorías oprimidas de Polonia, Suiza, Irlanda y Suecia, protege a los prófugos políticos refugiados en París, admira el sistema político inglés, del que se profesa seguidor, y es el primero

[40] G. Verucci, *op. cit.*, 219-227, especialmente 255, que subraya la amplitud de la influencia de Lammennais y los mennesianos, sobre todo a largo plazo, en el proceso de conciliación con el mundo moderno.

en defender la fórmula, llamada a tener tanto éxito, de «Iglesia libre en Estado libre», aunque combate la interpretación que de ella hace Cavour. En Malinas, en el año 1863, arrebatado de fuego polémico, exclama no sin exageración, pero con un entusiasmo que abría el ánimo a todas las esperanzas: «Los católicos no tienen nada que lamentar con respecto al pasado y pueden esperarlo todo del porvenir». Defiende los derechos de la Iglesia contra la intromisión estatal y en 1849 resulta ser uno de los abogados más hábiles de la infausta política desarrollada por Pío IX durante los primeros años de su pontificado. Y, pese a todo esto, se encrespa ante la política de centralización aplicada sistemáticamente por Roma y poco antes de morir, quizá dentro de la amargura de su enfermedad, estalla contra «el ídolo que se estaba levantando en el Vaticano», es decir, contra la creciente autoridad del Papa. Desde el punto de vista social, como tantos otros católicos liberales, no demuestra especial sensibilidad para la cuestión obrera, sobre la que tiene raras y superficiales alusiones a propósito del trabajo de los muchachos en las fábricas. A su muerte inmadura (a los sesenta años), durante el concilio Vaticano I, prohibió Pío IX sus funerales solemnes en la iglesia Araceli de Roma, que se hubiesen convertido en una manifestación antiinfalibilista, pero al mismo tiempo, sin que nadie lo esperase, preparó el Papa y celebró personalmente en otra iglesia un solemne oficio fúnebre en favor del campeón de *Les intérêts catholiques au XIX^e siècle* (una de las obras más significativas de Montalembert). Episodio singular que resume en parte los méritos y las contradicciones del liberalismo católico, no exento de intemperancias, pero cargado de fermentos positivos.

Podríamos distinguir entre los católicos liberales franceses una doble tendencia: los que, admitiendo las libertades modernas, defendían del poder temporal del Papa y luchaban contra los residuos galicanos, y aquellos que a su apertura hacia el mundo contempo-

ráneo unían la desconfianza hacia la autoridad de Roma y la resistencia, unas veces abierta y otras encubierta, a los esfuerzos centralizadores romanos. En esta línea filogalicana destacan el arzobispo de París, Darboy, víctima de la Comune, muchas veces en tensión con Pío IX, y Maret, decano de la Facultad teológica de la Sorbona. Los seguidores de esta corriente defendieron, a veces con rigor excesivo, las prerrogativas del episcopado y no se dieron cuenta del alcance positivo de la centralización. Por lo demás, eran pastores celosos y, como ya hemos visto, no pueden tomarse a la letra los juicios, a veces duros, que sobre ellos hicieron algunos nuncios y el mismo Pío IX.

Inglaterra y Alemania.

Mientras que en Francia se centraba la polémica esencialmente en las relaciones Iglesia-Estado, privilegio o derecho común, concordato o separación, apoyo del Estado o autonomía, en otros países los ánimos estaban divididos entre diferentes problemas. En Inglaterra, como ya hemos visto, el problema esencial era el de la asistencia de los católicos a las Universidades protestantes y, en último análisis, la manera tan diversa de concebir la educación católica, abierta y en contacto con otras tendencias o cerrada en sí misma y satisfecha en su posesión segura de la verdad.

En Alemania se enfrentaban dos escuelas teológicas, Maguncia y Tubinga. Los maguntinos, en gran parte ex alumnos del colegio germánico de Roma, protegidos por los jesuitas y por Mons. Ketteler, obispo de la ciudad, eran partidarios de una obediencia rígida a los decretos romanos, del método escolástico y de una formación cerrada en las Facultades libres (organizadas por el obispo según sus personales criterios) y en los Seminarios diocesanos para eliminar cualquier infiltración de liberalismo en los futuros sacerdotes. Baste citar un nombre bien conocido para quien haya estudiado, aunque en forma superficial, la

teología. Se trata de Heinrich Denzinger, un «germánico», cuyo *Enchiridion*, publicado en 1854 (el mismo año en que Pío IX definía por propia autoridad el dogma de la Inmaculada Concepción, asestando una nueva derrota al galicanismo) subrayaba la importancia del magisterio pontificio no infalible y la obligación de los teólogos de someterse a las decisiones romanas, prestando una notable contribución a las fuerzas centrípetas en la victoria que se perfilaba ya no muy lejana.

La escuela de Tubinga se inspiraba en criterios opuestos: sus teólogos manifestaban un auténtico desprecio hacia las Facultades romanas y a quienes estudiaban en ellas: *¡Doctor romanus, asinus germanus!* Por lo demás, Roma desconfiaba por igual de los teólogos y de las Facultades alemanas, como se manifiesta en los juicios del nuncio en Munich, Meglia, sobre los profesores alemanes y el dicho, aunque en broma, de un cardenal: los alemanes son todos un poco herejes [41]. Los teólogos de Tubinga defendían, sobre todo, la necesidad de una mayor autonomía dentro de la teología como presupuesto necesario de cualquier ciencia, mucho más indispensable en un país en que la enseñanza católica estaba en contacto continuo con la teología protestante, que se vanagloriaba de su libertad y la consideraba, no sin razón, como uno de los factores de su desarrollo; subrayaban las deficiencias romanas en el campo de las ciencias positivas, especialmente en historia y exégesis; temían que las Facultades libres y los Seminarios acabasen por convertirse en «ghettos» católicos y formasen sacerdotes de visión estrecha. En la escuela de Tubinga destaca una personalidad fuerte: Josef Ignaz Döllinger, uno de los cultivadores más expertos de la historia de la teología. Casi al mismo tiempo en que defendía Montalembert en Malinas la necesidad de tomar partido sin reservas

[41] Cf. R. Lill, *Die deutsche Theologieprofessoren vor dem Vatikanum I im Urteil des Münchener Nuntius*, en *Reformata Reformanda*, Hom. a H. Jedin (Münster 1965) II, 483-508.

al lado de los regímenes liberales, en Munich y en septiembre de 1863 exponía Döllinger en un congreso de teólogos alemanes los criterios que tendría que seguir en adelante la investigación teológica: era preciso construir un edificio completamente nuevo, fundado sobre la historia y la filosofía moderna, debiendo construir los teólogos un órgano paralelo al magisterio jerárquico, parecido a lo que en Israel había sido el profetismo. Mientras se entusiasmaban en Malinas ante la libertad de prensa y culto, se exaltaba en Munich la absoluta libertad de la teología; en ambos casos la búsqueda de la autonomía, típica de la Edad Moderna, amenazaba con convertirse en una reivindicación de plena independencia.

Italia.

El problema fundamental que angustiaba a los católicos italianos era muy otro: la conciliación de la unidad nacional con la libertad e independencia del Papa: la cuestión romana. En Francia tienden los católicos a considerar la libertad como un medio para defender la libertad de la Iglesia y asegurar su influencia sobre la sociedad; en Bélgica se trata de difuminar el contenido efectivo de la separación por medio de contactos personales; en ambos casos se contempla la religión preferentemente desde la perspectiva de su función social. En Italia, por el contrario, se acentúa el sentido individual, personal, de la religión, creyendo que si se acentúa este elemento y se separa cada vez más la religión de la política, más fácilmente se podrá resolver la cuestión romana. Una cosa común a todos los liberales católicos italianos es la aceptación del régimen constitucional, la aspiración a la unidad y a la independencia de la península (bajo la fórmula federal o la rígidamente unitaria), el deseo de una distinción mayor entre religión y política y una renovación de la Iglesia no exenta de ciertas vetas jansenistas que reclamaban una moral más austera y un culto más puro e interior. Pero junto a estos elementos co-

munes encontramos profundas divergencias. Para mayor claridad distinguiremos tres categorías.

En el ala derecha encontramos a los moderados, que en el Parlamento subalpino defienden los privilegios de la Iglesia contra los conatos de laicización. En el centro están todos los que, persuadidos de la incompetencia del Papa en los asuntos meramente políticos, no se preocupan de las directrices ni de las censuras de la Penitenciaría; animados de una fe sincera, se acercan a los sacramentos si encuentran un confesor benévolo, pero favorecen la política de las anexiones y toman parte en las elecciones, pese a la prohibición de la Santa Sede. Se trata de una mentalidad bastante difundida que comparten algunos católicos como Manzoni. El ala izquierda está formada, sobre todo, por el grupo toscano, propenso a una renovación de la Iglesia, tanto en sus estructuras como en el dogma, no lejano, al menos en algunos puntos, de las posiciones protestantes, socinianas o, mejor dicho, de ciertas posturas que preludian el Modernismo. Lambruschini, Capponi y Ricasoli tienen una concepción antiintelectualista del dogma, expresión de las propias experiencias más que formulación de verdades objetivas, desvalorizan la eficacia intrínseca de los sacramentos y proponen una constitución de la Iglesia en un sentido democrático más o menos avanzado. Para realizar esta reforma tal vez sea preciso recurrir a la ayuda del Estado. Así resurge el viejo jurisdiccionalismo.

Recordemos en particular tres nombres: Rosmini, Manzoni y Gioberti, que, en la medida en que pueden ser válidos los esquemas y las clasificaciones, podrían representar «grosso modo» las tres clases señaladas. Antonio Rosmini Serbati (1797-1855), fundador del Instituto de la Caridad, autor de un sistema filosófico original en una línea no escolástica, tuvo que mantener debido a ello fuertes polémicas sobre todo con los jesuitas, hasta que en 1854 la Congregación del Indice dictaminó que sus escritos estaban inmunes de censura *(Dimittenda esse)*, lo que no obstó

para que más tarde, bajo León XIII, otra nueva ofensiva antirrosminiana concluyese en 1888 con una sentencia contraria a la de 1854, es decir, con la condena de 40 de sus proposiciones. En 1848 disfrutó el filósofo durante algunos meses de la confianza de Pío IX, antes de que el Papa, desilusionado, abandonase su actitud conciliante sustituyéndola por una línea de rígida intransigencia política y doctrinal. Toda la actividad de Rosmini apunta hacia un objetivo preciso: la reconciliación del cristianismo con los ideales modernos a través de una renovación de la Iglesia y de la sociedad. Pretendía poner las bases de esta tarea por medio de una renovación de la filosofía, con una visión de la Iglesia más orgánica y abierta a la colaboración de los diversos miembros, libre de compromisos políticos y ordenada totalmente a su misión espiritual y, finalmente, con una concepción de la política y del derecho que evitase el laicismo y salvase a la vez la libertad del individuo. *Le Cinque Piaghe della Chiesa* (escrito entre 1832 y 33, bajo el eco de los acontecimientos franceses y de «L'Avenir», publicado en 1848 y puesto en el Indice el 30 de mayo de 1849) puntualiza con singular anticipación los males que atormentaban a la Iglesia y que sólo hoy vemos ya superados: la insuficiente participación del pueblo en la liturgia, la mediocridad intelectual y espiritual del clero (debida, entre otras cosas, a la separación de ciencia y piedad), las disensiones entre el episcopado y la intromisión civil en el nombramiento de los obispos y en la administración de los bienes eclesiásticos. Propugnaba audazmente Rosmini una participación de los laicos en la elección de los obispos. *La Costituzione secondo la giustizia sociale*, publicada también en 1848, resume y divulga las tesis de la *Filosofia del diritto:* Rosmini quisiera evitar los defectos de las constituciones de tipo francés, que no han salvaguardado suficientemente los derechos esenciales de la persona y que él sitúa por encima del arbitrio de las asambleas, pero a la vez acepta las libertades fundamenta-

les de la sociedad moderna y con alguna cautela renuncia a los privilegios de la Iglesia. Más que cada una de las soluciones que propone, en las que se echa de ver un notable conservadurismo, como la condena de los partidos y el voto político proporcionado al censo, lo que es importante es esta disposición suya abierta hacia nuevas perspectivas; en realidad, mientras que nada se objetó a sus posiciones conservadoras, fueron precisamente sus criterios sobre la Iglesia y su nueva manera de entender las relaciones con el Estado los que provocaron la oposición vaticana [42]. Para conciliar la independencia del Papa con el ideal nacional unitario propuso Rosmini la solución federativa, que las circunstancias concretas hicieron inaplicable. En sustancia, Rosmini trataba de canalizar en sentido ortodoxo muchas aspiraciones contemporáneas, expresadas quizá en forma un tanto radical. Roma, dentro del clima de decepción provocado por los acontecimientos políticos de 1848-49, sobre los que hemos de volver más adelante con mayor detenimiento, no juzgó prudente el intento y prefirió endurecerse en una línea de neta defensa. Así se explica, por las

[42] Cf. la observación de Mons. Corboli Bussi, en *La costituzione secondo la giustizia sociale:* «Es muy probable que ésta (la separación) se convierta en un hecho universal y que preste a la Iglesia mayores bienes que males, como ha sucedido ya en los Estados Unidos y en Bélgica. Pero, aunque se admita esto, hay que tener en cuenta, no obstante, que todas las grandes mutaciones se deben realizar poco a poco, y no de repente, para que abunde más el bien que el mal. Por otra parte, al abuso que de cualquier orden de cosas hace la malicia de los tristes hombres, se añade el furor de usar y abusar de una cosa nueva. Además, nunca es real la necesidad de que un gran cambio se haga de repente, ya que la naturaleza de la sociedad y la de todas las cosas no procede nunca a saltos si no se la violenta...» (G. Martina, *La censura romana del 1848 alle opere di Rosmini*, cit,). He aquí el contraste entre la mentalidad de Rosmini y la de la Curia. Para Rosmini no se trataba de adelantarse a los tiempos o de forzar un cambio repentino, sino de aceptar el hecho consumado. La parte opuesta, bajo el pretexto de defender la gradualidad de la evolución, acababa en la práctica por defender el *statu quo*.

circunstancias políticas del momento y el predominio de cierta orientación práctica en el gobierno de la Iglesia, la prohibición de las dos obras de Rosmini, que extirpó, es cierto, las desviaciones heterodoxas, pero que significó una vez más, como la condena de «L'Avenir» en 1832, un nuevo frenazo en el fatigoso proceso de conciliación.

Una amistad íntima ligaba a Rosmini con Manzoni, a quien su experiencia interior, sus estudios y su contactos con los ambientes franceses hicieron muy sensible para captar el significado del choque entre los dos siglos. «Cuando el mundo descubre una idea verdadera y magnánima, lejos de oponerla al evangelio hay que reivindicarla para él..., lo que la religión podría condenar de semejantes ideas sería lo que no fuese bastante racional, o bastante universal, o bastante desinteresado». En el cristianismo está el manantial de la libertad porque él impone al hombre el control de sí mismo y el respeto a los demás, asegurando la libertad interior y la liberación del despotismo. Pero para lograr esto debe la religión mantenerse al margen «de los intereses y pasiones del siglo», de «artículos de fe política»; no debe reducirse a una religión nacional (que es una contradicción interna); tiene que renunciar al uso de la fuerza y, lejos de aliarse con los poderosos, ha de continuar su misión de proteger a los débiles y oprimidos. Manzoni se embarca más tarde y de todo corazón en la causa nacional, rechaza el federalismo, parece enloquecer de alegría al realizarse la unidad en 1860 y da su voto al Senado de Turín para la proclamación del nuevo Reino de Italia y traslado de la capital a Florencia, que para él no era más que una etapa obligada hacia Roma, cuya ciudadanía honoraria aceptaría pasado el año 70. ¡La pérdida del poder temporal era providencial para la Iglesia!

Vincenzo Gioberti (1801-1852) en *Il primato morale e civile degli italiani* (publicado en Bruselas en 1843) defendió el derecho de los italianos a la independencia

y a la unidad, proponiendo una federación bajo la presidencia del Papa. Poco después, no ya por la oposición de los jesuitas, sino por congraciarse con los radicales, publicó *Il gesuita moderno* (1847), que en un principio produjo un entusiasmo parecido al de su obra anterior porque presentaba el cristianismo como factor esencial e insustituible de civilización y de progreso. Con todo, no se limitaba Gioberti a defender esta tesis, sino que con verdadera parcialidad presentaba a los jesuitas como los auténticos enemigos de la cultura. En realidad, pasando por encima de los jesuitas, acusaba a todo el catolicismo postridentino y acababa por instrumentalizar políticamente el catolicismo vaciándolo de su contenido propiamente sobrenatural para dejarlo reducido a un hecho cultural. Esta tendencia, con más fuerza todavía que en *Il rinnovamento civile d'Italia* (1851), en el que abraza la solución unitaria de la cuestión nacional, condena el poder temporal y patrocina la separación entre Iglesia y Estado, es visible, sobre todo, en los fragmentos póstumos de *La riforma cattolica*, donde, además de admitir una evolución infinita del dogma en su aspecto subjetivo, ensalza el compromiso terreno del cristianismo como si fuese su aspecto más importante [43].

[43] Cf. V. Gioberti, *La riforma cattolica* (Florencia 1924) 29: «Necesidad de una reforma que acomode al cristianismo con el siglo. Para ello, sin despojarlo de su finalidad celeste, *hay que desarrollar su contenido terreno y convertirlo en una cultura.* Tal reforma ha de abarcar la explicación del dogma, la dirección del culto, el talante de la jerarquía. Roma sigue siendo aún hoy lo que era en el Medievo». Este era el peligro más grave de la postura de Gioberti, que en un primer momento había pasado inadvertido a Pío IX y que más tarde se convenció de la gravedad del asunto a través de la lectura de la refutación de Gioberti escrita por el P. Curci, *Una divinazione sulle tre ultime opere di V. Gioberti.* Gioberti, bajo pretexto de atacar a los jesuitas, acababa por demoler todo el carácter sobrenatural del cristianismo. En cuanto a la actitud de los jesuitas para con la libertad, cf. la carta de Tapparelli d'Azeglio a su general, el P. Roothaan, de 7-II-1847, en la que se reconoce el excesivo apego demostrado por los jesuitas a la autoridad absoluta y se sostiene la ne-

Valen también en este caso, naturalmente, las observaciones hechas a propósito de los intransigentes, sobre la dificultad o mejor la imposibilidad práctica de dar un juicio general sobre una tendencia que abarca aspectos profundamente diversos. Existe el peligro de caer en el nominalismo, agrupando bajo una etiqueta común realidades diferentes. Podemos limitarnos a algunas observaciones. El mérito esencial de tos dos los liberales católicos fue haber reclamado en todos los tonos (como un *¡delenda est Carthago !)* la absoluta necesidad de lograr un acuerdo entre la Iglesia y el mundo moderno. Subrayaron justamente los peligros de una unión demasiado estrecha entre el trono y el altar y la necesidad de poner fin a este sistema; insistieron en una distinción más neta entre ambas sociedades, en la libertad de la Iglesia de toda injerencia estatal y su purificación de todos los compromisos temporales. Hombres como Montalembert supieron ver acertadamente los aspectos positivos del Liberalismo, y entre ellos sobre todo, el respeto a la conciencia y el concepto de la verdad como una conquista personal, libre y consciente, nunca del todo estática, y con certera intuición política comprendieron la necesidad de una nueva estrategia para la defensa de la Iglesia y la inspiración cristiana de la sociedad. Sustituían el brazo secular y la preocupación por el alejamiento de los peligros y la creación de un ambiente confesional, por la formación de la conciencia individual y de la opinión pública a través de la escuela, la prensa y otras iniciativas de apostolado, realizadas también y sobre todo por los laicos. La libertad podía tornarse

cesidad de demostrar positivamente que ha cesado la hostilidad hacia el Liberalismo que ya se ha convertido. La respuesta negativa de Roothaan, de 4-III-1847, aduce como razón la neutralidad de la Compañía en política, pero en realidad está dictada también y, sobre todo, por un conservadurismo más o menos consciente: en P. Pirri, *Carteggio del P. L. Taparelli d'Azeglio* (Turín 1932) 212-217, 221-222.

útil a la Iglesia en la medida en que los católicos, y los laicos sobre todo, supiesen aprovecharse de ella. La libertad no ofrecía una garantía definitiva, de una vez para todas, pero constituía una conquista que era preciso renovar día a día.

No faltaron, por otra parte, lagunas, errores e intemperancias. Un rasgo común en los intransigentes era la aspereza en las polémicas. Más grave todavía la falta de una suficiente profundización teológica de la cuestión. En particular, cabría observar tres cosas a propósito de los católicos liberales. En general oscilaron entre una concepción instrumental de la libertad, en función de los derechos de la Iglesia, y una superación de esta postura, es decir, la aceptación de la libertad como un valor en sí mismo: una síntesis definitiva era por entonces prematura y aun hoy no se ha llegado a ella. Por otra parte, el afán por incorporar los aspectos positivos del mundo contemporáneo les empujó muchas veces a algunas concesiones ajenas a la genuina tradición cristiana. Adolf Dechamps señalaba después de 1864: «Nous avions peut-être l'air de parler la langue de ce libéralisme qui ne voit le progrès social que dans la sécularisation universelle, dans l'état rationaliste». En otras palabras, aceptar la libertad, la igualdad jurídica de los individuos y de los grupos ante la ley, admitir el Estado laico no equivalía necesariamente a excluir cualquier tipo de inspiración religiosa o moral de la sociedad. Los católicos liberales se mostraron poco cautos en este punto. La misma preocupación fundamental llevó más tarde a otros católicos a admitir sin reservas la expansión colonial, dictada más por ambición de poder que por necesidades objetivas, y aun el nacionalismo en sus versiones más peyorativas. Una última observación. Los católicos liberales, sea porque procediesen en su mayoría de la burguesía, sea porque eran más inclinados a admitir los aspectos positivos del Liberalismo que a descubrir y combatir sus limitaciones, sea porque desconfiaban, por su formación, de toda forma de

intervención estatal (la aversión a la intervención estatal en el campo religioso se extendía fácilmente a cualquier forma de injerencia, incluso en el sector económico-social) no cayeron en la cuenta de la gravedad del problema social y se limitaron la mayor parte de las veces a un benévolo paternalismo. El catolicismo social, como ya quedó dicho, nació en los círculos intransigentes de la segunda parte del siglo XIX, no en los ambientes católico-liberales.

SUGERENCIAS PARA UN ESTUDIO PERSONAL

Pueden leerse, ante todo, los documentos pontificios a los que se ha aludido: las encíclicas o bulas de Gregorio XVI de 7-VIII-1831, *Sollicitudo Ecclesiarum*, sobre el reconocimiento de hecho a los gobiernos nacidos de una revolución; de 9-VI-1832, a los obispos polacos; de 15-VIII-1832, *Mirari vos* sobre la libertad; de 25-VI-1834, *Singulari nos*, con la condena de *Paroles d'un croyant*. Resulta útil también la lectura de los textos de los tres concordatos, con Toscana, Austria y El Ecuador. En segundo lugar será muy instructiva la lectura de algunos de los escritos más significativos de las dos tendencias. Por los intransigentes pueden verse los opúsculos polémicos de Monaldo Leopardi, *Dialoghetti dell'anno corrente*, o los del Príncipe de Canosa, *I Piffari di montagna*, el discurso de Donoso Cortés de 1849 sobre la dictadura *(Obras Completas)*, la respuesta al discurso de Montalembert de E. Val de Beaulieu, *L'erreur libre dans l'Etat libre*, el opúsculo, un poco posterior, de Veuillot, *L'illusion libérale* (1865), con su innata desconfianza de cuanto se consigue por el propio esfuerzo y la preferencia instintiva por las soluciones impuestas desde arriba. Por los católicos liberales recordamos el *Panegirico di Daniele O'Conel* y el *Discorso sui morti di Vienna* del P. Ventura, los discursos de Montalembert en Malinas (publicados aparte con el título de *L'Eglise libre dans l'Etat libre)*, su otra obra, *Les intérêts catholiques au XIX^e siècle*, «breviario que merece la pena que lean todas las generaciones» (A. De Gasperi), los artículos más interesantes de «L'Avenir», muy asequibles ahora en las dos antologías de Novacco y de Verucci, el libro *Les affaires de Roma*, en el que Lamennais expone desde su punto de vista los sucesos de 1832. Una lectura muy estimulante es la de *Le Cinque Piaghe della Chiesa* (ed. de Riva, Brescia 1966) y la de la *Costituzione secondo la giustizia sociale*. Por otra parte, son innumerables los opúsculos de aquellos años en los que se enfrentan las dos posiciones; basta con hojear la colección de «La Civiltà Cattolica». Es natural que debe acompañarse la lectura con una reflexión crítica para descubrir los elementos absolutamente válidos y los contingentes y relativos, aceptables en el momento en que la obra fue escrita, al igual que los simplemente falsos, que revelan una decidida insensibilidad histórica.

Sobre las diversas posturas de Lamennais, por una parte, y de Lacordaire y Montalembert, por otra, después de 1832 son utilísimas las reflexiones de Y. Congar, *Vraie et fausse réforme dans l'Eglise*, París 1950 (²1968; trad. española, Madrid ²1973) 562ss. Congar analiza la psicología de Lamennais, destacando los integrantes típicos de los falsos reformadores: el apego inflexible a las propias ideas (cf. la cita de la p. 563, que recuerda una frase muy parecida de Jansenio) y el desinterés por la Iglesia, cuando ésta les reprende. Igualmente importante en la obra

citada es el análisis de la mentalidad integrista, pp. 604-622, riquísimo en sugerencias.

Las dificultades y el trajín de los católicos que a lo largo del siglo XIX trataron de demostrar la compatibilidad de la libertad con el catolicismo, emergen claramente de los avatares de los dos libros escritos por P. L. Parisis, obispo de Langres y luego de Arras, y por el abate L. Godard. El primero publicó en París en 1847 el volumen *Cas de conscience à propos de la doctrine catholique avec la forme des gouvernements modernes*, que tuvo un notable éxito debido, entre otras cosas, a lo favorable del momento (el primer período del pontificado de Pío IX) y que agradó incluso a Veuillot. Sin embargo, en 1865, tras el *Syllabus*, el autor preparó una segunda edición para poner su obra en consonancia con las condenas pontificias. Apareció entonces el *Cas de conscience sur les libertés publiques* (París 1865; notemos entre paréntesis que el título de *Cas de consciencie*... suena a las obras que se publicaron durante la controversia jansenista). Godard publicó en París en 1861 en forma anónima el libro *Les principes de 1889 et la doctrine catholique, par un professeur de Grand Seminaire*, que fue incluido en el Indice el 3-IV-1863. El autor se sometió y publicó su libro en versión expurgada, sin encontrar dificultades para ello. Puede ser de gran interés y a la vez muy instructivo examinar las dos ediciones sucesivas de las obras de Parisis y de Godard para ver sus diferencias. En el caso de Godard las modificaciones introducidas permiten además entender los motivos probables de la condena romana de 1863. ¿Se trataba de intemperancias verbales, de imprecisiones doctrinales o de conservadurismo por parte de Roma?

Se ha observado con mucha agudeza que los intransigentes construyen muchas veces un silogismo, cuya mayor establece un principio teórico absolutamente válido en su universalidad, mientras que la menor examina de forma a menudo acrítica, inadecuada, apriorística y genérica las condiciones concretas en que el principio universal encuentra aplicación. Naturalmente, la conclusión del silogismo no es válida. Hay que tener en cuenta esta observación al leer a los intransigentes. Podemos preguntarnos por la razón última de esta falta de lógica: a los elementos ya enunciados y a los que lúcidamente analiza Congar podría añadirse la falta de formación histórica, el hábito de considerar no el devenir, sino las situaciones estáticas, abstractas e ideales (en términos escolásticos: no el *fieri*, sino el *factum esse* o el *esse simpliciter*). Pero también es verdad que los argumentos de los católicos liberales pecan a veces de excesivo optimismo y de insuficiente crítica histórica.

Un problema fundamental del que hemos hablado con frecuencia es el de la naturaleza de la Iglesia, la necesidad de estructuras que la sostengan y el peligro de que se deje sofocar por ellas. Cf. la tesis del cardenal Daniélou, *L'oraison problème politique* y la tesis opuesta defendida un poco por todas partes, ge-

neralmente con superficialidad, bajo el eslogan del fin de la era constantiniana (cf. la posición anticonstantiniana, pero sustancialmente equilibrada, de M. Gozzini, *La fede più difficile* [Florencia 1968], especialmente 59-88). Este problema va unido al de la validez de los sistemas concordatarios. Cf. a este respecto los artículos de «L'Avenir» en sus primeros números.

Otro problema fundamental es la relación entre cristianismo y cultura, que recibe dos soluciones opuestas entre los católicos liberales italianos. El grupo toscano (Lambruschini...) tiende a reducir o a excluir el catolicismo de cualquier relación con las actividades temporales («no llamar a la economía pública o a sistema social alguno o a ciencia alguna disputable a formar parte de la religión, porque sus principios están por encima de los hechos y en tales cosas los hechos pueden variar de un momento al otro...» Capponi a Lambruschini, 1831). Lo mismo puede apreciarse en Rosmini y Manzoni. En sentido opuesto, Ventura, Gioberti y Tommaseo.

Pueden examinarse las diversas propuestas sobre la reforma de la Iglesia para detectar los elementos utópicos, radicalizantes, discutibles o simplemente válidos: cf. Tommaseo, Rosmini, Lamennais, Lambruschini, Gioberti... Finalmente, un interrogante sobre el que hemos de volver: a propósito de la libertad y desde comienzos del siglo XIX hasta el Vaticano II ¿ha mantenido el magisterio eclesiástico constantemente los mismas posiciones bien definidas o hay que admitir una solución de continuidad?

IV

LA CUESTION ROMANA [1]

Los papas de la primera mitad del siglo XIX

No es raro que en la historia de la Iglesia se alternen pontificados de tendencias diversas cuando no del todo opuestas, sucediéndose los conciliadores y los intransigentes, los de matiz pastoral o los de tendencia diplomática. Este fenómeno, que no habría que exagerar, puesto que responde en sustancia a la reali-

[1] A) *Repertorios bibliográficos* (para la Cuestión Romana y los pontificados del siglo XIX) pueden encontrarse en las obras de G. Mollat, *La question romaine de Pie VI à Pie XI* (París 1922), de Leflon (FM, 20) y especialmente R. Aubert, FM, 21 (Turín ²1970) 14-22, 49-50, 119-122. Cf. también *Nuove Quest. St. di Ris. e di Un. It.* (Milán 1961) I, 565-607; II, 425-389. B) Síntesis generales: J. Leflon, *La crise révolutionnaire, 1789-1846* (París 1949, FM, 20); J. Schmidlin, *Papstgeschichte der neuesten Zeit*, 3 vol. (Munich 1931-1939). C) Sobre el pontificado de Pío IX, A. Serafini, *Pio IX* (Roma 1958; llega sólo hasta el cónclave de 1846, recogiendo interesantes documentos, pero de forma prolija, acrítica, sin problemática y fuerza sintética); P. Fernessole, *Pio IX*, 2 vol. (París 1960-1963; fuertemente apologético y acrítico; cf. el largo y motivado juicio de G. Martina, en RSCI 18 (1964) 509-520; R. Aubert, *Il pontificato di Pio IX* (Turín ²1970, fundamental). Una documentación importante es la que recogen las actas del proceso de beatificación, *Beatificationis et canonisationis Servi Dei Pii IX, positio super virtutibus*, 3 vol. (Romae 1961; sobre todo el III, *De scriptis)*. D) Sobre la Cuestión Romana y las relaciones con Italia en general, cf. P. Pirri, *Pio IX e Vittorio Emanuele II*, 3 vol. en 5 tomos (Roma 1944-1961; documentadísimo, pero de escasa concentración sintética); D. Masse, *Il caso di coscienza del Risorgimento italiano* (Alba ²1961; muy documentado, pero farragoso y a veces apologético); A. C. Jemolo, *Stato e Chiesa in Italia negli ultimi centoanni*(Turín ⁵1963; punto de vista católico-liberal, síntesis muy convincente, cf. CC 1949, I, 295-309). Entre los innumerables estudios recientes, cf. R. Mori, *La questione romana* (Florencia 1963); id., *Il tramonto del potere temporale* (Roma 1967). Las fuentes austríacas e inglesas fueron utilizadas por N. Miko, *Das Ende des Kirchenstaates*, 3 vol. (Viena 1962-1969) y por N. Blakiston, *The Roman Question* (Londres 1962). Notable por la puntualización de los problemas y su fuerza sintética el artículo de A. Martini, *Pio IX e Vitt. Em. II*, en «Vita e Pensiero» 42 (1959) 874-891.

dad histórica y es psicológicamente bien explicable, se advierte en la serie de papas que gobernaron la Iglesia entre 1800 y 1846. Los problemas que tenía que afrontar el papado a comienzos del siglo eran graves: restauración en varios países de la labor pastoral, trastornada por la Revolución, que era preciso acomodar a las exigencias de los tiempos; restablecimiento de las relaciones con los diversos Estados para defender mejor los derechos tradicionales de la Santa Sede; reorganización del Estado pontificio con las reformas necesarias. Si a comienzos del siglo XVIII eran comprensibles la falta de una organización centralizada y uniforme y el orden jurídico basado sobre el régimen de privilegio, resultaban ya del todo anacrónicas tras el impulso proporcionado a la administración por la Revolución y el Imperio napoleónico. Más grave aún venía a ser la exclusión práctica de los laicos de los altos cargos administrativos y políticos, reservados a los eclesiásticos, es decir, a personas que vestían hábito talar, habían recibido al menos las órdenes menores y tenían que renunciar a crearse una familia si querían prosperar. Se imponía una renovación profunda. ¿Advirtieron todos los pontífices esta necesidad en la idéntica medida?

Pío VII, Bernabé Chiaramonti (1800-1823), elegido en Venecia tras la muerte de Pío VI en Valence, a donde había sido deportado por los franceses, pudo regresar a Roma y llegar a un *modus vivendi* con Napoleón con el concordato de 1801. Pero en 1809 su oposición al despotismo napoleónico (que había decretado, entre otras cosas, el fin del poder temporal) le valió la deportación, primero a Savona y luego a Fontainebleau, donde permaneció prácticamente hasta la caída del Emperador. Vuelto a Roma, siguió una línea política moderada, que era la que entonaba con su carácter y con las convicciones que había demostrado desde que, siendo obispo de Imola, había enseñado en la Navidad de 1797 en una célebre homilía que «la forma de gobierno democrático que hemos

adoptado no está en oposición con el evangelio», es más, se funda y se sostiene sobre la virtud. En realidad, la política vaticana de aquellos años fue obra más bien del secretario de Estado, Consalvi, que de Pío VII, muy fatigado ya por la edad y las pruebas que había tenido que soportar. Con el *motu proprio* del 6 de julio de 1816, completado en los años sucesivos por otros documentos, quedó renovada y reorganizada la administración del Estado, a la par que toda una serie de concordatos trataba de salvar los principios tradicionales, si bien adaptando de hecho las condiciones de la Iglesia a las nuevas situaciones. Mientras tanto, se favorecía la renovación religiosa, cosa que Consalvi hubiese querido diferenciar más y más de la política reaccionaria de los soberanos absolutos.

León XII, Anibal Della Genga (1823-1829), fue elegido por el sector de los cardenales «zelantes», como a la sazón se llamaba a los intransigentes. Consalvi fue relevado de la Secretaría de Estado, se restablecieron diversos privilegios, las sociedades secretas fueron duramente perseguidas y la moralidad de la ciudad de Roma quedó sometida a un control que por su severidad anacrónica recordaba los tiempos de Pío V que provocó las primeras pullas amargas de la poesía humorística de Belli. Con Pío VIII, Francisco Javier Castiglioni (1829-1830), se volvió a la política moderada: demostró su perspicacia en el reconocimiento de Luis Felipe, que suponía la superación del legitimismo, y en el consejo que dio a los jesuitas, reunidos para la elección de un nuevo general, de adaptarse valientemente a los tiempos. Por desgracia su gobierno fue demasiado breve para poder realizar nada duradero y tuvo además un resultado contraproducente al conseguir una nueva victoria los «zelantes» con la elección de Gregorio XVI, Mauro Cappellari (1831-1846), tras un cónclave que duró casi dos meses. Si es verdad que el nuevo Papa demostró una auténtica perspicacia y cierto coraje en la actividad misionera, especialmente por lo que se refería a la

América meridional, en cuya área se registró el reconocimiento gradual de los nuevos Estados independientes a pesar de las protestas de España, también lo es que en la administración interna y en los problemas doctrinales se manifestó partidario de la intransigencia más rígida, compartida por los dos secretarios de Estado que colaboraron con él sucesivamente: Bernetti y Lambruschini. Aunque rebajemos un poco el perfil tradicional que pinta al papa Gregorio XVI como un monje ignorante por completo de las cosas de la política, el cuadro que se hace de su pontificado es sustancialmente válido: condenas severas de la libertad de conciencia y del indiferentismo considerados como una sola cosa; extrema lentitud en la introducción de las mejoras administrativas sugeridas por las potencias extranjeras con el *Memorandum* de 1831, que quedó prácticamente en letra muerta; oposición decidida a los ferrocarriles y a la iluminación de gas. La situación del Estado pontificio era pésima. Podríamos interpretar en clave poética y no histórica la amarga poesía de Belli, que hizo de Gregorio XVI su blanco preferido, y hacer algunas reservas a las críticas abiertas de Massimo D'Azeglio en *Gli ultimi casi di Romagna*, pero hemos de aceptar pacíficamente las durísimas observaciones que sobre la administración pontificia hacía en 1845 el obispo de Imola, Juan Mastai Ferreti, en algunas notas personales. Todos esperaban con impaciencia la muerte del viejo Papa, insistían en la necesidad de un cambio radical y subrayaban la necesidad de un acuerdo entre el papado y las aspiraciones nacionales: Tommaseo, Rosmini, D'Azeglio, Manzoni y, más que ningún otro, Gioberti, habían infundido en los ánimos la esperanza segura de un pontífice tan abierto y lúcido cuanto cerrado se había manifestado Gregorio con respecto a los «signos de los tiempos».

En junio de 1846, tras un brevísimo cónclave, fue elegido el obispo de Imola, Pío IX (1846-1878) (el pontificado más largo de la historia, el primero que

iba a superar los veinticinco años que, según una tradición acrítica, había reinado Pedro en Roma). Experto en administración, pero ajeno por temperamento a la política; solícito, sobre todo, del bien de los fieles y de la libertad de la Iglesia, Pío IX se sentía y era antes que nada un pastor. Un sincero fervor, un profundo espíritu de oración se unía en él a la firmeza sin compromisos en la defensa de cuanto fuese un derecho de la Iglesia. Su bondad natural, la cordialidad y brillantez de su conversación le conquistaban fácilmente la simpatía universal, tanto más cuanto que eran conocidas sus tendencias moderadas, tendencias que algunos, apoyándose quizá en las ideas que profesaba su familia, tomaban por simpatía hacia el Liberalismo, cosa que en realidad aborrecía el recién elegido [2].

Estos aspectos positivos resultaban oscurecidos por una triple carencia. Pío, que de joven había sufrido graves perturbaciones nerviosas, superadas después de su ordenación, había conservado una fuerte emotividad; se dejaba impresionar fácilmente, cedía a sus primeros impulsos, hacía promesas o declaraciones que luego no podía cumplir al recuperar su serenidad. Tenaz en la defensa de los derechos eclesiásticos, resultaba, por el contrario, vacilante y oscilante en política, dispuesto muchas veces a seguir caminos opuestos. Con el tiempo, especialmente en sus últimos años, debido entre otras cosas a las decepciones que experimentó en 1848, que dejaron en él huella profunda, y a las ásperas experiencias del 60, prevaleció en él cierto pseudomisticismo que, al confundir el plano político con el sobrenatural, le llevaba a esperar pasivamente del Señor la solución de todos los problemas,

[2] «Odio y abomino desde la medula de los huesos los pensamientos y operaciones de los liberales; pero tampoco el fanatismo de los llamados papalinos me es especialmente simpático. El justo medio cristiano, y no es diabólico que hoy esté de moda, sería el camino que me gustaría seguir con la ayuda del Señor. Pero, ¿cómo lograrlo?» Giovanni Mastai a su amigo el cardenal Falconieri, 3-VI-1833 (A. Serafini, *op. cit.* 1238-1239).

confiando en un gran milagro de la Providencia que resolvería todo con ventaja para la Iglesia, sin profundizar más en los asuntos ni tomar ninguna iniciativa. Por otra parte, debido a circunstancias poco propicias y a la escasa salud, había tenido una formación científica más bien corta, que nunca completó más tarde. Sus lagunas teológicas quedarían en evidencia con motivo de las controversias doctrinales surgidas en su pontificado, que contenían en germen la crisis modernista de la primera parte del siglo XX, y de la que él únicamente alcanzó los aspectos negativos. Finalmente, faltaban incluso en la Curia estudiosos profundos de verdad y en general, debido a los cálculos de Antonelli, que supo alejar de Roma a todos los que no compartían sus ideas, y a la política de los colaboradores inmediatos del Papa, tan piadosos como mediocres, que dificultaban el acceso al pontífice, prevalecía en ella una desconfianza excesiva hacia las exigencias de los tiempos y hacia las nuevas tendencias políticas y culturales que se fortalecían cada vez más [3]. De 1848 a 1876, durante casi todo su pontificado, estuvo junto al Papa el cardenal Antonelli como prosecretario y luego, desde 1859, como secretario de Estado; y no deja de ser un espectáculo singular la colaboración de estos dos hombres tan diferentes en temperamento y en ideales: la piedad profunda y la sinceridad demasiado impulsiva del Papa, con absoluto predominio en él de los intereses religiosos sobre la política, contrastaban fuertemente con el espíritu mundano del cardenal (que casi con seguridad tuvo una hija natural) y su astucia totalmente terrena y negativa que le obligba muchas veces a mentir y llevar un doble juego. Por otra parte, tenía Antonelli una notable capacidad administrativa, especialmente en el cam-

[3] «En torno al siervo de Dios se había formado una camarilla compuesta por hombres piadosísimos y diría que hasta místicos, que trataba por todos los medios de aislar al siervo de Dios para dominarlo. Creían que debían frenarle para que no transigiese demasiado con las doctrinas que ellos llamaban liberales» *(Pos. sup. virtutibus*, I, 751).

po financiero, y sus dotes políticas, superiores a las de otros cardenales, constituían un complemento casi necesario a las lagunas de Pío IX. La prudencia de la serpiente parecía juntarse así con la simplicidad de la paloma. Mientras en las cuestiones religiosas se mantuvo Pío IX independiente, siguió en política muy de cerca los consejos de Antonelli, partidario de un despotismo ilustrado, propicio a las reformas, pero enemigo de la libertad y que, por lo demás, se fue endureciendo poco a poco, a medida que se agravaba la Cuestión Romana. En este asunto mantuvo Antonelli por una cuestión de principio la necesidad de una defensa a ultranza del poder temporal, a sabiendas de que la batalla no tendría éxito.

En junio de 1846 eran dos los problemas que se perfilaban con carácter de urgencia: una renovación administrativa tras la larga paralización del período gregoriano y una clara opción política ante las aspiraciones hacia la unidad, la independencia y la libertad difundidas en Italia, en especial entre la burguesía, que confiaba en acrecentar la fuerza y prestigio del movimiento con la aprobación abierta y el apoyo del Papa. Gioberti había logrado provocar un entusiasmo y una excitación de los que hoy nos hacemos cargo difícilmente porque había sumado los votos de una conciliación entre la religión tradicional y los ideales nacionales, expuestos por otros escritores anteriores, pero a los que él supo dar mayor riqueza de estilo y mayor brillo de fantasía. Según él, el nuevo Papa iba a conceder la libertad en su reino y sería reconocido cabeza de la federación de los diversos Estados italianos. Pío deseaba sinceramente la felicidad y el bienestar de sus súbditos, estaba dispuesto a las reformas necesarias, pero carecía de un plan definido y de todas formas era contrario a la laicización de la administración y no estaba dispuesto a autorizar una constitución que necesariamente hubiese limitado su autoridad; esperaba poder disminuir el influjo preponderante de los austríacos en Italia por medio de una

liga económica y política de la que se presentó como promotor, pero nunca se hubiese decidido a tomar parte directamente en una guerra contra Austria, que es lo que muchos deseaban. Eran, pues, diversas las intenciones de ambas partes, pero desde junio de 1846 hasta abril de 1848 perduró el equívoco del Papa liberal, fruto de las circunstancias y de las maniobras de los liberales, decididos a sacar partido de la situación, al igual que de la incertidumbre de Pío IX, que se había contagiado también de la excitación nacional difundida por doquier entre 1847 y 1848, y no parecía darse cuenta del equívoco y en el fondo contribuía a alimentarlo con gestos que se prestaban a interpretaciones diversas y que realmente respondían a las oscilaciones contradictorias de su ánimo. Cuando quedó aclarado el equívoco tras la alocución del 29 de abril de 1848, el entusiasmo por el Papa liberal se transformó en odio hacia el presunto traidor, los radicales se hicieron con el poder, la anarquía triunfó en Roma y Pío IX decidió abandonar la ciudad para deslindar la responsabilidad propia de la del gobierno romano. Recuperado el poder con el apoyo armado de Austria y Francia, volvió Pío IX a Roma ya decididamente contrario a cualquier concesión y sinceramente convencido de la malicia intrínseca de las aspiraciones modernas a la libertad, sin preguntarse si el fracaso de su intento de conciliación se debía a las particularísimas condiciones del Estado pontificio, a la excitación de 1848 o a sus vacilaciones personales. Los problemas políticos contingentes tuvieron ya desde ese momento un peso aplastante en el endurecimiento general de la Iglesia ante el mundo moderno.

Bajemos ahora a algunos detalles. Cuando el 16 de julio de 1846, treinta días después de la elección, se publicó la amnistía para los presos políticos, condicionada a una confesión de error o a petición de perdón, estalló Italia en un delirio de entusiasmo. La opinión pública se convenció de que el Papa bendecía la libertad e inauguraba finalmente, tras el oscurantismo

gregoriano, una nueva época. Confirmaba esta impresión la elección del nuevo secretario de Estado, Gizzi, que tenía fama (en realidad, muy poco merecida) de liberal; la apoyaban también la concesión de una moderada libertad de prensa en marzo de 1847, la creación de un consejo de ministros y de una guardia cívica que ponía en manos de los ciudadanos la tutela del orden público, la prudente y limitada admisión de laicos en el gobierno y, sobre todo, la creación de un consejo, una especie de asamblea de diputados elegidos desde arriba y con poder únicamente consultivo. Estas reformas hechas a intermitencias, forzadas por las presiones callejeras y cumplidas a contrapelo, mientras que para el Papa representaban la última concesión posible, fueron interpretadas como un preludio y no hicieron otra cosa que aumentar la excitación. Se trata de un fenómeno bien conocido en la historia y que antecede a casi todas las revoluciones. Por su parte, el mismo Pío IX pareció dar pie al mito del Papa liberal al publicar el 10 de febrero de 1848 una proclama que terminaba con las palabras: «Gran Dios, bendecid a Italia». La opinión pública eludió el contexto religioso de la frase y le atribuyó un significado únicamente político que, por otra parte, no parecía excluir del todo el Pontífice. En marzo de 1848 la situación política de toda Europa, tras la revolución que estalló en París, Viena y Berlín y la concesión del estatuto en los principales Estados de la península, animaron al Papa a conceder también por su parte una carta constitucional. Cuando estalló más tarde la guerra entre Austria y el reino de Cerdeña, todos los liberales insistían en que el Papa tomase parte directa en el conflicto. Pío IX se esforzó de nuevo en vano por conjuntar a los diversos Estados italianos en una liga y autorizó a que el ejército pontificio se situase a la altura del Po para defender el Estado de la Iglesia, pero no permitió que se atacase a los austríacos. Sus generales no respetaron estas normas, sino que, proclamando que el Papa había lanzado una cruzada

contra Austria, atravesaron la frontera. Las vacilaciones del Papa, inflamado su corazón por el entusiasmo nacional y por el deseo de ver a Austria derrotada, pero consciente a la vez de su responsabilidad de pastor universal, terminaron con la llegada a Roma el 18 de abril de un dramático despacho del nuncio de Viena, Viale Prelà, expedido diez días antes, que relataba las tendencias cismáticas cada vez más acusadas en Austria, y con el parecer de los cardenales, reunidos el 17 de abril. En su alocución del 29 de abril, declaró Pío IX que no podía entrar en guerra contra una nación católica y abrazar con el mismo amor a todos los pueblos [4]. A pesar de que la alocución, que en su redacción definitiva cambió de tono perdiendo el claro matiz antiaustríaco que presentaba en la minuta redactada por el Papa, no condenaba la guerra contra Austria ni prohibía a los súbditos pontificios tomar parte en ella a título personal, se tuvo la impresión generalizada de que había traicionado el Pontífice la causa nacional. Mientras por todas partes se propalaban calumnias contra Pío IX, muchos empezaban a preguntarse si el papel de cabeza de una Iglesia universal era compatible con las obligaciones de príncipe italiano. De ahí a la conclusión de que si el poder temporal resultaba perjudicial a la causa de Italia había que eliminarlo, no había más que un paso. Fue inútil que el Papa brindase su mediación a Austria y al reino de Cerdeña y que invitase a Fernando a ceder Lombardía; su enviado no pudo conseguir nada. En Roma la situación había escapado totalmente de las manos a Pío IX tras algunos graves choques con sus ministros que, como en todos los países constitucionales, aspiraban a decidir personalmente en los asuntos políticos internos y externos ampliando las

[4] G. Martina, *Nuovi documenti sull'allocuzione del 29 aprile 1848*, en «Rassegna Storica del Risorgimento» 53 (1966) 527-582; id., *Ancora sull'allocuzione del 29 aprile e sulla politica vaticana in Italia nel 1848*, ib. 54 (1967) 40-47: resumen en CC, 1967, I, 23-39.

atribuciones que les concedía el estatuto pontificio y dejando al Papa reducido a las funciones de un soberano constitucional que reina, pero no gobierna o, como decía poéticamente Mamiani en su discurso del 9 de junio de 1848, relegando al Papa «a la serena paz de los dogmas, desde la que reza, bendice y perdona». Pío IX llamó al gobierno a Pellegrino Rossi, antes embajador de Francia ante la Santa Sede, que trató de restaurar con mano dura el orden y la autoridad del Papa, pero el 15 de noviembre le apuñalaron los radicales en las escaleras del palacio de la Cancillería cuando se dirigía a pronunciar su discurso de reapertura de las sesiones parlamentarias.

El Papa, bien fuese por carencia de medios para consolidar la situación o en la esperanza de evitar el derramamiento de sangre o por no dar la sensación de que garantizaba con su presencia la actuación del nuevo gobierno radical, abandonó Roma sigilosamente en la noche del 24 al 25 de noviembre, sin saber a ciencia cierta hacia dónde dirigirse, si a Francia o a las islas Baleares. Las maniobras de Antonelli y del rey de Nápoles le decidieron a detenerse en Gaeta y luego en Nápoles. Fracasados entre tanto los intentos de conciliación con el gobierno romano, fueron proclamadas en Roma las elecciones por la asamblea constituyente, que el 9 de febrero de 1849 proclamó el fin del poder temporal y la erección de la república romana. El Papa pidió ayuda a las potencias católicas. El presidente de la República francesa, Luis Napoleón, vencidas algunas vacilaciones, se decidió a intervenir y envió un cuerpo de expedición que, tras dominar, después de un mes de asedio al Janículo, la valerosa y desesperada resistencia de los voluntarios romanos e italianos, entró en Roma el 2 de julio. Nueve meses más tarde, el 12 de abril de 1850, regresó Pío IX a su capital, siendo recibido por el pueblo con respeto, pero sin ningún entusiasmo [5].

[5] «Las demostraciones fueron respetuosas, no clamorosas ni universales» (Costanza Corboli Bussi a su padre, Roma 15-IV-

Entre los consejeros que a lo largo de los dos primeros años tuvieron cierto ascendiente sobre el Papa destacan por su fuerte personalidad Antonio Rosmini y Mons. Corboli Bussi. El primero, enviado por el gobierno sardo a Roma en agosto de 1848, fue recibido con satisfacción por el Pontífice, que decidió nombrarle cardenal y pensó seriamente en promoverle a secretario de Estado. Ya antes de esa fecha había conseguido Rosmini hacer llegar al Papa, a través de algunos cardenales amigos, su opinión en torno a la política a seguir. El otro era en aquel momento uno de los más altos funcionarios de la secretaría de Estado y había cumplido importantes misiones en Italia entre el 47 y el 48. Ambos eran favorables a la participación del Papa en la guerra contra Austria, sobre todo si se lograba la confederación de los diversos Estados italianos, puesto que así la responsabilidad de la guerra hubiese recaído sobre los órganos directivos de la liga y no sobre el Pontífice. Este intento falló debido a la oposición del reino de Cerdeña, que no quería repartir con nadie los frutos de la victoria y se imaginaba que podría conseguirla con sus solas y únicas fuerzas. La ambición del rey de Cerdeña, Carlos Alberto, impidió la realización de la tesis enunciada ya por Gioberti y compartida por Rosmini. De este hecho innegable algunos escritores católicos, no exentos de preocupaciones apologéticas, han deducido que el «risorgimento» italiano, nacido católico, se tornó anticlerical por culpa del Piamonte, que hizo imposible la única solución que venía a conciliar todos los derechos. En realidad, la solución federal no hubiese resuelto el probléma, demasiado grave para liquidarlo con una fórmula jurídica que no modificaba sustancialmente la situación. La presencia del Papa en la liga italiana hubiese planteado también graves problemas ante la dificultad de conciliar el carácter es-

1850, en A. Manso, *L'opinione religiosa e conservatrice in Italia dal 1830 al 1850 rivelata nella corrispondenza e negli scritti di Mons. G. Corboli Bussi*, Turín 1910, 307).

piritual y universal del pontificado con el de jefe de un Estado político determinado y hubiese resultado pronto anacrónica, dada la tendencia irreversible y universal en la Edad Moderna (tantas veces señalada ya en estas páginas) hacia una mayor autonomía específica de las diversas actividades humanas. En este sentido la decisión del 29 de abril, contraria a los consejos de Corboli Bussi y de Rosmini, y que entonces maldijeron millones de italianos, respondía a una exigencia histórica objetiva y manifestará su fecundidad en un futuro más o menos lejano. El papado y la Iglesia renunciaban a una función política directa que tantas veces había significado una tentación para la jerarquía, para consagrarse a la misión espiritual, de su específica competencia. Desgraciadamente, las circunstancias concretas que acompañaron esta decisión y sus consecuencias políticas inmediatas (más que una conexión intrínseca entre ambas cosas) determinaron que esta prioridad otorgada a la misión pastoral de la Iglesia se pagase a un altísimo precio: el del agrandamiento del abismo entre la Iglesia y el mundo moderno.

Al destacar el alcance histórico de la alocución del 29 de abril estará bien advertir que su importancia pasó inadvertida en gran parte a sus propios autores y que la vacilación y ambigüedad que la caracterizaron rebajó su fruto inmediato. Pío IX trataba en aquellos momentos sobre todo de refutar las acusaciones que le venían de Austria y a las que era particularmente sensible. Por lo demás y, tras haber vacilado tanto antes de tomar una postura, estuvo a punto de retractarse ante las protestas que provocó su determinación. Incluso desde un punto de vista puramente político, la alocución (con su fundamental contradicción de no querer la guerra y de autorizar a sus súbditos a que participasen en ella) equivalía a un suicidio. De cualquier forma, el 29 de abril no representa una decisión deliberada, tomada con frialdad de cabeza, sino más bien un paso en esta dirección que más tarde

llevaría a ulteriores decisiones en el mismo sentido. Cabe decir que quizá, y paradójicamente, el avaro, ambicioso y astuto Antonelli cayó en la cuenta de la complejidad de la situación y de la necesidad de un distanciamiento de la Santa Sede de los intereses políticos inmediatos, cosa que él percibía mucho mejor que el simple, fervoroso y sobrenatural Pío IX.

Tras su regreso a Roma, el Papa, con la ayuda de Antonelli, experto administrador, se esforzó en reorganizar el Estado aplicando las decisiones que había tomado en el *motu proprio* de Portici (el barrio de Nápoles donde vivía) el 12 de septiembre de 1849. Se emprendieron obras públicas de alguna entidad, se concedió una autonomía moderada a los municipios, fueron introducidas algunas reformas en la administración y en la justicia, se restableció la paridad corrigiendo la inflación determinada por el desastroso final de la república romana y se dio apoyo a las excavaciones arqueológicas dirigidas con gran éxito por Juan Bautista de Rossi. A pesar de estos aspectos positivos, el juicio final sobre la situación del Estado pontificio sigue siendo negativo para el pontificado de Pío IX. La actividad económica estaba más bien paralizada, debido a las dificultades internas que ningún gobierno había podido solucionar completamente, o por culpa del fuerte proteccionismo que gravaba duramente el comercio, dificultaba los negocios y fomentaba indirecta pero eficazmente un vastísimo y organizado contrabando [6]. Aunque el peso fiscal era

6 Cf. entre otros L. Farini, *Lo Stato romano dal 1815 al 1850* (Turín 1850) y las observaciones de R. Aubert, *Il pontificato di Pio IX*, nn. 56-59 y bibliografía correspondiente. Se exponen las condiciones del Estado pontificio con brío y fidelidad histórica notable, fruto de un conocimiento profundo del tema, en la novela de R. Bacchelli, *Il mulino del Po*, que describe eficazmente el contrabando bien organizado que se desarrollaba en torno al Po con la colaboración de funcionarios pontificios. Virginio Alpi, uno de los más oscuros protagonistas del episodio, es un personaje histórico, como es histórica su condena. Asistimos a menudo, durante los siglos XVIII y XIX, al contraste entre católicos de fe firme y honestidad probada, administradores mediocres o inep-

mucho más grave en el reino de Cerdeña, el incremento económico de conjunto del Estado de la Iglesia era netamente inferior. En 1859 existían en Italia unos 2.000 kilómetros de ferrocarril, distribuidos así: 800 en el reino de Cerdeña, 700 en el Lombardo-Véneto, 300 en el gran ducado de Toscana, 100 en el reino de Nápoles, que comprendía la mitad de la península, y 100 en el Estado de la Iglesia. Estas cifras reflejan la situación de conjunto de los diversos Estados. Por otra parte, los laicos (con profunda amargura por su parte) quedaban siempre al margen de los cargos más altos de la administración. Todo el funcionamiento administrativo revela escepticismo, inercia, debilidad, favoritismo y preferencia otorgada a los intereses privados por encima del bien común; las quejas no proceden únicamente de los sectores liberales, ni sólo del embajador de Francia, tendenciosamente hostil al gobierno pontificio, sino del propio embajador de Austria, nada sospechoso de simpatía hacia las corrientes liberales. De cualquier forma, aun prescindiendo de los defectos de la burocracia y de la clase política dirigente, existía otro motivo grave que hacía que la burguesía intelectual, la clase más influyente en la opinión pública, rechazase de forma definitiva el poder temporal: la carencia absoluta de libertad política y el paternalismo persistente dentro del cual todo había que esperarlo y recibirlo reconocidamente «de la Providencia de nuestro amado Padre y Soberano».

I. LA CUESTION ROMANA: LOS HECHOS

A) 1859-1861. Mientras tanto se iba agravando la cuestión romana, planteada claramente ya desde 1848-1849. Al estallar la guerra entre el reino de Cerdeña y Austria en abril de 1859, emisarios piamonteses unidos a elementos locales provocaron la insurrección de

tos y laicistas más o menos hostiles a la Iglesia, pero habilísimos en la promoción del progreso técnico y civil. Cabría preguntarse si el fenómeno se limita a un episodio o es más general y, en todo caso, cuál sería su última razón.

Emilia, la Romagna, Toscana y Umbría. En Perugia fue reprimida la revolución con tal energía que, presentada exageradamente con el nombre de «matanzas de Perugia» (fueron veinte los perusinos que murieron en total), supuso un nuevo descrédito para el poder temporal; pero Emilia y Romagna estaban definitivamente perdidas. A finales de 1859 (cuando parecía inminente un congreso internacional capaz de arreglar la incierta situación italiana) salió un opúsculo, *Le Pape et le Congrés*, inspirado por Napoleón III, con la invitación al Papa de que se contentase con un pequeño territorio en torno a Roma, renunciando al resto de las provincias: «Plus le territoire sera petit, plus le souverain sera grand». Las intenciones de Napoleón eran sinceras y el folleto no merecía la amarga definición que de él dio en público el mismo Pío IX: «un insigne monumento de hipocresía». Lo cierto es que Pío IX pensaba, y no sin razón, que el movimiento unitario, una vez en marcha, no se detendría a las puertas de Roma. A la anexión definitiva de las provincias rebeldes al reino de Italia centro-septentrional, tras sendos plebiscitos de valor muy dudoso, contestó Pío IX el 26 de marzo de 1860 con la excomunión mayor contra cuantos «habían participado directamente en la empresa, sus autores, sus inspiradores y a cuantos hubiesen prestado ayuda, consejo, adhesión o ánimos directa o indirectamente». La misma extensión de la excomunión, que caía sobre un número más bien dilatado e indefinido de personas, disminuía su eficacia, aparte de que el propio clero se manifestó muy amplio en su interpretación.

En mayo de 1860 invadió Garibaldi el reino de Nápoles desde Sicilia y en septiembre Cavour, con el fin de unirse al ejército garibaldino e impedir eventuales derivaciones de la empresa en sentido republicano, forzó las fronteras y entró en el Estado pontificio. El ejército papal, capitaneado por Lamorcière, fue derrotado sin dificultad en Castelfirardo, cerca de Loreto; al Papa le quedaba ya sólo Roma y una parte del

Lazio entre Viterbo y Frosinone. A principios de 1861 envió Cavour emisarios a Roma para iniciar negociaciones secretas; pidió al Papa la renuncia pura y simple al poder temporal, prometiéndole en cambio libertad plena para la Iglesia, pero a la vez que prometía esto aplicaba decididamente en los territorios anexionados las leyes contra los religiosos [7]. Al ex jesuita Passaglia, uno de los dos enviados, le dijo Cavour: «Espero que para la Pascua me traerá la ramita de olivo». En realidad, las conversaciones se interrumpieron muy pronto sin llegar a nada concreto, siendo, sin duda, la causa principal de este fracaso la desconfianza hacia la política de Cavour. Ante la proclamación del reino de Italia, el 17 de marzo de 1861, contestó el Papa el 18 con una alocución en la que nuevamente deploraba las usurpaciones cometidas y las vejaciones sufridas por la Iglesia. Cavour manifestó a toda Europa en dos discursos del 25 y 27 de marzo de 1861 su punto de vista: la renuncia al poder temporal hubiese asegurado a la Iglesia una libertad incomparablemente mayor de la que tuvo en el pasado, garantizada no ya por concordatos, sino por la religiosidad del pueblo italiano. Poco después, a principios de junio, murió Cavour tras una enfermedad rapidísima y ya en trance de muerte recibió los sacramentos de manos de un franciscano que unos años antes le había prometido que, en caso de ser llamado a su cabecera, no le exigiría retractación alguna. Pío IX privó al fraile de las licencias de confesar y del ministerio pastoral.

B) 1861-1870. Iban aumentando, incluso entre el clero, los grupos favorables a la renuncia al poder temporal y, a la vez, a una reforma de la Iglesia, no exenta de ciertas vetas galicanas y democráticas; pero la Santa Sede reprimió sin vacilaciones tales iniciati-

[7] *La questione romana. Carteggi Cavour-Pantaleoni* (Bolonia 1929). Pantaleoni a Cavour el 10-III-1861, ib. II, 276; Pantaleoni a Cavour, 19-III-1861, ib. II, 71; Passaglia a Cavour, 5-III-1861, ib. II, 30.

vas. Mientras tanto continuaban los intentos de una solución, realizados unas veces entre el reino de Italia y la Santa Sede y otras entre el reino de Italia y Francia. El más importante de todos fue la Convención de Septiembre de 1864, que brindaba a Napoleón la fórmula para salir del callejón en que se había metido, defendiendo los últimos restos del poder temporal para no perder los votos de los católicos franceses y propiciando, al mismo tiempo, las aspiraciones italianas que él, antiguo conspirador, compartía en su interior. Francia retiraría de Roma sus tropas ante la promesa italiana de que se respetarían los territorios del Papa. Efectivamente, las tropas francesas abandonaron Roma a principios de 1867, pero volvieron en octubre para defender al Papa de los intentos de invasión capitaneados por Garibaldi y favorecidos, bajo cuerda, por el gobierno italiano. Entre tanto se había logrado un acuerdo entre Roma y Turín restringido al nombramiento de obispos para las sedes vacantes.

En julio de 1870, al estallar la guerra franco-prusiana, las tropas francesas abandonaron definitivamente Roma y el 20 de septiembre del mismo año, tras una última negativa de Pío IX a consentir la ocupación pacífica de la ciudad, renunciando a su autoridad temporal, el ejército italiano, superada fácilmente la resistencia más bien simbólica que opusieron los soldados del Papa a las órdenes del general Kanzler, entró en Roma por la Puerta Pía. Pío IX había esperado hasta el principio de septiembre que Roma sería respetada y lo había proclamado en tono profético. Había tomado en serio las seguridades que a menudo le daba Víctor Manuel y probablemente se apoyaba en ciertas frases de algunas piadosas monjas; del mismo irrealismo participaban muchos eclesiásticos romanos empezando por los más insignes profesores de la Gregoriana, entre los cuales, como en general entre la Curia, la fidelidad a la Iglesia y al Papa no iba unida al necesario realismo. El mismo Antonelli se limitó

a esperar pasivamente los acontecimientos y no tomó medida alguna para afrontar las consecuencias del nuevo estado de cosas. En cambio se apresuró a ratificar las excomuniones de 1860.

En mayo de 1871 aprobó el Parlamento italiano la «ley de garantías». Constituía un acto unilateral del gobierno italiano, revocable a su arbitrio, y era el resultado de un compromiso entre la tendencia jurisdiccionalista y la separatista, presentes ambas en el Parlamento. Partiendo del presupuesto de la extinción total del Estado pontificio, la ley concedía al Papa, implícitamente considerado como súbdito italiano, honores de soberano, una dotación anual y el derecho de representación activa y pasiva, pero no garantizaba plenamente la libertad de la Iglesia, manteniendo el *exequatur* para la adjudicación de los bienes eclesiásticos y la provisión de beneficios, confirmando las leyes de 1855, 1866 y 1867, que limitaban fuertemente el derecho de propiedad de las Ordenes religiosas y de las entidades eclesiásticas. La ley declaraba con deliberada ambigüedad: «El Sumo Pontífice... seguirá disfrutando de los palacios apostólicos...» (¿propiedad o usufructo?), mientras que otros artículos (8, 13) podían admitir una interpretación restrictiva de las libertades de la Iglesia [8]. Pío IX declaró nula la ley, rechazó la pensión que se le ofrecía y prescribió a los fieles la abstención en las elecciones políticas *(non expedit)*. El 9 de enero del 1878 murió en el palacio del Quirinal Víctor Manuel II, absuelto de la excomunión en trance de muerte y tras una vaga y genérica retractación oral. Pocas semanas después, el 7 de febrero, le seguía Pío IX a la tumba.

[8] Texto íntegro de la ley en EM, 332-337.

II. MIRADA RETROSPECTIVA Y PROBLEMATICA CORRESPONDIENTE

El Estado pontificio había nacido jurídicamente en 754 con el pacto de Kiersy entre Esteban II y Pipino, padre de Carlomagno, si bien ya desde los tiempos de Gregorio Magno, obligados por las circunstancias, habían ejercido los papas funciones temporales. Esteban II había dado aquel paso movido por la preocupación de mantener visible y efectiva la independencia del Papa, que podría restringir una eventual ocupación de Roma por los lombardos. Durante muchos siglos, el poder temporal había cumplido más o menos satisfactoriamente su misión, aunque con el riesgo real de complicar al Papa en muchos asuntos profanos ajenos a su función religiosa y constituyendo un obstáculo innegable, si bien ni el único ni el más grave, para la unificación italiana [9]. Ya en el siglo XIX, en medio de la situación política general, después de la secularización de los principados eclesiásticos alemanes, ante una mentalidad más sensible al carácter

[9] El problema de si el papado hubiese contribuido y en qué modo a impedir o, al menos, retardar la unificación italiana, fue objeto de una apasionante polémica en el siglo pasado. Los historiadores neogibelinos, como La Farina, Tivaroni, Zobi y otros, remitiéndose a un célebre fragmento de Maquiavelo, l. I, c. XII en sus *Discorsi sopra la prima Decade di Tito Livio*, sostuvieron que el papado había sido el verdadero obstáculo a la unidad nacional, ya que «no era un Estado tan poderoso ni tan fuerte como para ocupar el resto de Italia y adueñarse de ella, ni tan débil como para no poder llamar a un poderoso que la defendiese contra otro que se hubiese hecho demasiado potente en Italia». Los historiadores neogüelfos (Manzoni, Gioberti, Balbo, Tosti, Troya, Spada) subrayaban el anacronismo en que caían sus adversarios al atribuir a los italianos del siglo VIII las preocupaciones del XIX e insistían en que la unificación hubiese ocurrido entonces a costa del carácter nacional del Estado. En realidad, junto con el papado contribuyeron a retrasar la unidad el individualismo de los italianos y los celos entre los diversos Estados. Cf. a este propósito B. Croce, *Storia della storiografia italiana nel secolo XIX* (Bari ^{3}1947) I, 120-177; muy duro con los historiadores neogibelinos; W. Maturi, *Interpretazioni del Risorgimento* (Turín 1962) 258-265.

puramente religioso de la autoridad del Papa, que se habría escandalizado viendo al Pontífice declarar la guerra como lo había hecho Julio II, y, sobre todo, frente a la tendencia irreversible hacia la unificación política de Italia, el poder temporal se había convertido en un anacronismo. Por otra parte, ya no servía a los fines para los que había nacido, puesto que para defender el Papa su independencia se veía obligado a recurrir al apoyo de potencias extranjeras, perdiendo con ello necesariamente la libertad y la neutralidad política que trataba de salvaguardar el Estado de la Iglesia. La Curia vaticana, además, seguía sin ver otra solución posible para la defensa de una independencia real del jefe de la Iglesia que no fuese el mantenimiento de las viejas estructuras temporales. Tal mentalidad sólo puede entenderse teniendo en cuenta tres categorías de hechos.

a) En primer lugar, hacía ya tiempo que se había deteriorado la *confianza entre Turín y Roma.* A partir de 1850 se venía desarrollando una larga lucha entre el gobierno piamontés y el Vaticano; el primero estaba aplicando la separación hostil (cuyo sentido y contenido hemos explicado ya ampliamente) con la clara intención de eliminar la influencia de la Iglesia en la sociedad, de crear lo que los escritores recientes han llamado «el Estado laico», que con mayor propiedad habría que llamar «laicista» [10]; la Iglesia, por su parte, defendía lo que consideraba sus derechos y presupuestos indispensables para el desenvolvimiento de su misión. El cardenal Antonelli tuvo un día la siguiente confidencia con el embajador austríaco: «Si en Turín no se hubiese perseguido tan apasionadamente a la Iglesia, si no se hubiese herido a Pío IX en su conciencia de cabeza de la Iglesia, sabe Dios las concesiones que se habrían hecho y en qué punto nos encontraríamos hoy» [11]. El mismo doctor

[10] V. Gorresio, *La lotta per lo Stato laico*, en *Saggi storici intorno al liberalismo italiano* (Perugia 1953) 373-458.

[11] E. Engel Janosi, *Oesterreich und Vatikan*, I (Viena 1958) 120: Antonelli al embajador Bach, 1-VII-1865.

Pantaleoni, enviado por Cavour a Roma a principios de 1861 para convencer al Papa de que renunciase al poder temporal, se lamentó claramente en sus cartas al estadista turinés por la contradicción estridente en que caía el gobierno italiano prometiendo de palabra al Pontífice la libertad y la paz, a la vez que expulsaba a los religiosos de sus casas. No se trataba de coincidencias fortuitas o de divergencias entre los distintos miembros del gobierno: por los mismos días en que Cavour hablaba al Papa de libertad, enviaba instrucciones concretas al comisario gubernativo en Umbría para que actuase enérgicamente contra los religiosos y purificase las antiguas provincias pontificias de la «lepra del monaquismo» [12]. La importancia del elemento religioso, agudizada por las leyes laicas, aparece en una nota de Antonelli al nuncio en París, Sacconi, en la que el secretario de Estado le explica que el Papa no puede renunciar a su Estado «porque no puede serle indiferente la ruina de las almas de un millón de súbditos suyos que se verían abandonados al arbitrio de un partido, que lo primero que iba a intentar era poner insidias a su fe y corromper sus costumbres» [13]. A Pío IX le había irritado particularmente una circular de Cavour en la que el ministro piamontés, para demostrar a las potencias europeas la viva hostilidad de las poblaciones lombardas contra el dominio austríaco, reseñaba entre las infaustas ini-

[12] Cavour a Pepoli, comisario del gobierno en Umbría, 18-X-1860 (*La questione romana, Carteggi Cavour Pantaleoni*, Bolonia 1929, I, 59): «Aplique medidas enérgicas contra los frailes... Actúe de tal forma que conjure la lepra del monacato que consume los países que han quedado bajo la dominación romana». Cf. A. C. Jemolo, *Chiesa e Stato in Italia negli ultimi cento anni* (Turín 1948) 230: «¿Quién hubiese podido contradecir al Papa cuando, recordando toda la política de Turín e incluso sus decisiones más recientes, afirmaba que su conciencia de Papa no le permitía poner espontáneamente a sus súbditos bajo la soberanía de Víctor Manuel? La preocupación religiosa dominó siempre en Pío IX por encima de cualquier preocupación política».

[13] Antonelli al nuncio en París, Sacconi, 29-II-1860, en CC IV, V (1860) 759.

ciativas austríacas el concordato de 1855, que el Papa contabilizaba entre las victorias de su reino [14]. Por otra parte, el propio Cavour no era sincero en sus promesas de libertad, porque (aun siendo muy probable que personalmente creyese con sinceridad en la separación) sabía que tenía que contar con la fuerza de las corrientes jurisdiccionales [15]. Sus sucesores demostrarían más tarde todavía menos tacto y menor respeto a la independencia efectiva de la Iglesia [16].

En síntesis, los liberales italianos, incluido Cavour, no tenían una noción exacta de la naturaleza de la Iglesia, que entendían como entidad únicamente espiritual, incapaz de vivificar un orden jurídico autónomo. Es decir, que se mostraron ligados a los esquemas jurisdiccionalistas del siglo XVIII y siguieron pretendiendo que la Iglesia limitase su actividad a las conciencias, al culto y al dogma. De ahí nacían la incomprensión y la desconfianza de la Curia, ya de por sí demasiado propensa a no fiarse de las aspiraciones modernas a la libertad y a la unidad. Cabría preguntarse si fue la intransigencia romana la causa de la política laicista o viceversa; probablemente, una mayor elasticidad por parte del Vaticano hubiese logrado moderar o retrasar la laicización piamontesa, aunque no la hubiese conjurado del todo. La intransigencia de Roma ante las primeras iniciativas pia-

[14] Pío IX a Leopoldo II, ex gran duque de Toscana, 14-VII-1859: «Los enemigos del concordato hecho entre la Santa Sede y el Emperador de Austria fueron no sólo los malos católicos, como el conde de Cavour, que se ocupó de ello en una carta dirigida a los gobiernos de Londres y Berlín, por cuyo motivo pesa todavía la mano airada de Dios sobre su cabeza...» (G. Martina, *Pio IX e Leopoldo II*, Roma 1967, 505).

[15] Cavour a Pantaleoni, 28-XI-1860 *(La questione romana, Carteggi Cavour-Pantaleoni*, I, 104): la libertad le será concedida a la Iglesia «con limitación a cuanto resulta inmediatamente practicable y posible...».

[16] Cf. el juicio de A. C. Jemolo, *op. cit.*, 280-281, sobre la actuación de Ricasoli: «Una carta al Papa, modelo de inoportunidad... que, lejos de encaminar una negociación, habría bastado para frenar bruscamente la mejor encaminada...».

montesas, aun moderadas (la supresión del fuero eclesiástico), reforzó las pretensiones laicistas, y éstas, a su vez, provocaron el endurecimiento curial cuando la crisis romana se manifestó en toda su gravedad.

b) Los patriotas italianos exigían la renuncia pura y simple a cualquier forma de soberanía temporal, aunque fuese mínima, y la solución propuesta en el opúsculo *Le Pape et le Congrès* no hubiese sido duradera debido a la gran fuerza de atracción que ejercía Roma sobre el nuevo reino con su prestigio y sus tradiciones históricas, y sobre todo por la oposición irreductible a admitir en Italia una jurisdicción ajena a la del Estado italiano. Así lo manifestó autorizadamente Francesco Crispi en el Parlamento en 1871: «No es cuestión de territorio más o menos reducido. Basta un palacio o una casa, separada con ficción jurídica del territorio nacional para convertirla en asilo o base de una autoridad soberana, para que se tenga ya derecho a un dominio más amplio». Cualquier concesión parcial abría el camino a la renuncia total, es decir, al fin de la estructura considerada indispensable e insustituible como garantía de independencia. Cabe lamentar la falta de imaginación de la Curia, su incapacidad para encontrar otra fórmula de soberanía que no se apoyase en un territorio real, pero hay que aceptar que incluso la solución actual hubiese sido difícilmente aceptada por el Parlamento italiano en los años cruciales que siguieron a 1860.

c) En tercer lugar, mientras la Iglesia había demostrado siempre sus preferencias por la solución concordataria, bilateral, que presupone el reconocimiento de su soberanía y brinda garantías jurídicas concretas, los liberales del siglo XIX, instintivamente predispuestos contra cualquier acuerdo de este tipo, dados sus planteamientos jurídicos y filosóficos, no admitían otra posibilidad que la de un acto unilateral del Estado italiano aceptado por la otra parte sin objeción alguna. Cavour propuso una especie de concordato a principios de 1861, pero de ordinario incli-

naba sus preferencias a otros métodos y en sus discursos de marzo de 1861 excluyó explícitamente la posibilidad de un concordato, ratificando en sustancia todo lo que muchas veces había declarado a sus colaboradores entre 1850 y 1860, e insistiéndoles en la inutilidad y en los riesgos de cualquier acuerdo con la Santa Sede [17]. Esta mentalidad no era exclusiva del

[17] Así, el 1-VII-1856 escribía: «... diga (al rey) que si entra en relación con Roma arruina desde el techo a los cimientos el edificio político que venimos levantando con tanto esfuerzo desde hace ocho años. No es posible conservar nuestra influencia política en Italia si hacemos pactos con el Pontífice». Cf. A. Martini («Vita e Pensiero» 42, 1959, 870): «Cavour dijo que ofrecía la verdadera y mejor garantía: el catolicismo del pueblo italiano, del catolicismo que precisamente las leyes eversivas, la atmósfera dominante y la conducta del gobierno amenaza día tras día. El mismo catolicismo que él no garantizaba negando al Papa el único instrumento jurídico que hubiese podido tranquilizar su conciencia: el concordato. Pero Cavour nada quería saber de concordatos, mientras que Pío IX sostenía que sólo un concordato podía dar una garantía si no infalible, sí, al menos, la mejor». Es preciso recordar, por otra parte, que si bien es verdad que la animadversión al sistema concordatario formaba una tradición constante en el pensamiento político subalpino, a la que no pudieron sustraerse ni D'Azeglio ni Cavour, este último era demasiado *Tealpolitiker* como para no estar dispuesto a transigir en los principios con tal de llegar en Roma a un acuerdo con el Papa. Cavour toma posturas contradictorias a poca distancia de tiempo que hacen muy difícil captar con seguridad su pensamiento exacto. En las instrucciones a Pantaleoni a principios de 1861 prevé unas capitulaciones firmadas por ambas partes, aprobadas por el Parlamento, sancionadas por el Papa y por el Rey de Italia y que se convirtiesen así no sólo en ley, sino en parte del Estatuto fundamental del Reino y consideradas, además, como «pacto bilateral». Es una solución que anticipaba la actual de los Pactos Lateranenses, al menos menos indirectamente constitucionalizados. En los dos discursos del 25 y 27 de marzo de 1861 Cavour, por el contrario, rechaza explícitamente cualquier concordato. Se proclama separatista, aunque pretendía un pacto con la autoridad eclesiástica. Se dio probablemente en él una evolución hasta no excluir toda posibilidad de acuerdo. Cf. sobre este tema, además de las obras ya citadas, E. Passerin d'Entrèves, *Appuntis sull'impostazione delle ultime trattative del governo cavouriano per una soluzione della questione romana (novembre 1860-marzo 1861)*, en *Chiesa e Stato nell'Ottocento. Miscellenea in onore di P. Pirri* (Padua 1962) 562-595.

gran estadista; entre las innumerables citas posibles, recordaremos únicamente la declaración de un diputado durante la discusión de la ley de garantías: «Yo votaré esta ley precisamente porque no descubro en ella ni siquiera la sombra de un contrato, de forma que se podría abrogar a gusto de los poderes legislativos...» El Papa tenía que fiarse de sus adversarios y firmarles un recibo en blanco, tenía que arriesgar los derechos y libertades de la Iglesia a él confiados.

Todo esto explica suficientemente la actitud del Papa y de sus colaboradores. Pío IX, movido únicamente por consideraciones religiosas, privado de consejeros realmente abiertos y valientes, bajo el influjo de las presiones de los ambientes conservadores italianos y extranjeros y bajo las impresiones de las consecuencias negativas de las leyes laicas, no pudiendo admitir de forma simplista y apresurada las promesas de los liberales, desmentidas con sus propios hechos y sin ver más solución que el *statu quo*, se endureció en su intransigencia, aun a contrapelo de las aspiraciones de su corazón. Este estado de ánimo le llevó para justificarse, antes que nada ante sí mismo, a buscar argumentos de escaso o de ningún valor, como el juramento que había hecho de defender el Estado de la Iglesia, la naturaleza especial del poder temporal (que pertenecía a la Iglesia y no al Papa) y la conexión estrecha de la causa del Papa con la del resto de los soberanos italianos a quienes él no podía traicionar. Al radicalizarse la situación, Pío IX acabó por perder casi del todo el sano realismo que tuvo en otros tiempos, consideró parto del diablo las aspiraciones modernas y, a la vez que se refugiaba en una espera inerte de los acontecimientos, confiaba firmemente en una intervención milagrosa de la Providencia que solucionaría todo en favor de la Iglesia.

El fin del poder temporal, según el juicio concorde de historiadores y de hombres de Iglesia, fue una gran ventaja para el papado y para la Iglesia que, liberada de estructuras anacrónicas y ya más entorpecedoras que otra cosa, se purificó logrando mayor libertad. Podríamos aplicar a este caso lo que decía Dupanloup en 1848 refiriéndose a los principios del 89 y lo que repetía Montalembert en Malinas en 1863: «Habéis impulsado el fin del poder temporal sin nosotros, es más, en contra nuestra, pero también en nuestro beneficio porque Dios lo ha dispuesto así a pesar de vuestras intenciones». Se podrá, en todo caso, discutir hasta qué punto fueron efectivamente hostiles a la Iglesia las intenciones de los liberales, pero, aunque hagamos las debidas distinciones, tenemos que admitir que la mayor parte de los patriotas del «Risorgimento» y de los estadistas italianos del siglo XIX no estaba animada de sentimientos muy benévolos hacia la Iglesia. De todas formas, el resultado final fue ciertamente útil para ella. «Fue entonces, recordaba Juan Bautista Montini en el Capitolio el 10 de octubre de 1962, víspera de la apertura del concilio Vaticano II, cuando el papado reemprendió con inusitado vigor sus funciones de maestro de la verdad y de testigo del evangelio, hasta el punto de llegar a una altura nunca alcanzada en el gobierno espiritual de la Iglesia y en la iluminación moral del mundo». Esta observación indiscutible no agota todos los problemas. Quedan por ver, sobre todo, los resultados a largo plazo de la intransigencia romana, cuyos motivos últimos conocemos ya.

En general, el problema de la supervivencia del poder temporal y de su restablecimiento condicionó toda la vida de la Iglesia en la segunda mitad del siglo XIX, en Italia y fuera de ella. Ya en torno a 1860 advertía un católico de sentimientos moderados, Albert Cochin, cómo todos los problemas de la vida católica

quedaban subordinados a la Cuestión Romana, hasta el punto de forzar a los católicos franceses a apoyar la dictadura napoleónica para no privar al Papa del único apoyo que quedaba a su poder temporal [18]. Igualmente, después de 1870 las preocupaciones por la independencia política del Papa empujaron a los católicos franceses y alemanes a una oposición que resultó históricamente negativa. Durante muchísimos años, hasta comienzos del siglo XX, las polémicas sobre la fórmula más eficaz para asegurar al Papa plena libertad excitaron y dividieron profundamente a los católicos y crearon molestias y preocupaciones a los gobiernos.

Por lo que respecta a Italia, cabría señalar tres consecuencias especialmente negativas.

Antes que nada, el anticlericalismo que podríamos llamar «consecuente» (para distinguirlo del «antecedente», fundado en presupuestos filosóficos más que en motivos políticos) experimentó un incremento muy notable, tanto en el período crucial entre el 60 y el 70, como en los treinta últimos años del siglo, edad de oro de la masonería en Italia. Una atmósfera de desprecio y animadversión manifiesta hacia el sacerdote y todo lo suyo se desató por toda Italia hasta el punto de hacer difícil a quien no contase con una fuerte personalidad la permanencia en la práctica de los sacramentos, considerada como una prueba de inferioridad civil.

En segundo lugar, la actividad legislativa y la política general italiana, como consecuencia de la abstención de los católicos en las elecciones (de lo que volveremos a hablar) siguió una línea en muchos casos hostil a la Iglesia y más bien laicista.

No menos grave fue otra consecuencia de la intransigencia. Italia estuvo durante algunos decenios dividida en dos partes, sin comunicación directa entre ellas, no sólo en la esfera política, sino en todos los sectores de la vida. No sin razón se ha hablado de la

[18] A. Battandier, *Le Card. Pitra* (París 1896) 490.

«barrera histórica» que dividió a güelfos y gibelinos y del «ghetto» en que se habían atrincherado los católicos. Consecuencia inevitable de este clima fue la tendencia a considerar todo lo que ocurría en el campo no confesional como simplemente malo o, por lo menos, peligroso. De esta suerte se acabó mirando con desconfianza los progresos que se iban realizando en arqueología, en exégesis y en ciencias naturales. De ahí se derivó una formación muy deficiente del clero y la ausencia, en Italia, de una auténtica cultura católica que vinculase una genuina inspiración cristiana, la aceptación de las posturas científicamente adquiridas por el mundo moderno y la libertad de investigación y de expresión necesarias en toda cultura. Esta pobreza está en la base de la crisis modernista.

En otras palabras: factores políticos de carácter contingente contribuyeron a agrandar aún más el abismo ya existente entre el mundo moderno y la Iglesia.

Esta resistencia, con todo, no careció de *algunos resultados positivos*. La oposición de la Santa Sede hizo evidente la necesidad de tutelar la independencia del Pontífice, la insuficiencia de las fórmulas jurídicas propuestas por los liberales, unilaterales, revocables, lejanas del reconocimiento de una verdadera independencia debida al Papa en fuerza de su propia naturaleza y preparó el camino para la solución final. La intransigencia consiguió que el Pontífice no se convirtiese en súbdito de ningún Estado, aunque gozase de especiales privilegios, y que siguiese disfrutando de plena soberanía, visible e indiscutible. La dicotomía entre la conciencia civil y la religiosa fue el precio necesario para que el pontificado romano conservase en el nuevo reino de Italia las condiciones necesarias para su función universal y se mantuviese independiente incluso con respecto a la nación de la que era huésped.

SUGERENCIAS PARA UN ESTUDIO PERSONAL

El juicio histórico actual sobre las ventajas para la Iglesia del fin del poder temporal ¿es exclusivamente fruto de una evolución posterior, quizá paralela al acercamiento gradual de las dos partes, o fue formulado ya entonces por los observadores más agudos? Semejantes convicciones ¿eran sinceras o se inspiraban, sobre todo, en un cálculo político? ¿Cómo y cuándo llegaron los católicos a captar claramente los aspectos positivos del proceso en curso? Cf. sobre este tema muchos apuntes y una abundante documentación en G. Martina, *La fine del potere temporale nella coscienza religiosa e nella cultura dell'epoca in Italia*, en AHP 9 (1971) 309-376. Cf., por ejemplo, la introducción anónima a la colección de los artículos de G. B. Avignone, *La Chiesa senza il potere temporale* (Milán 1870, póstuma); varias agudas observaciones en C. Tacchini, *La voce del sacerdote italiano sopra gli avvenimenti politico-religiosi nel 1870. Riflessioni e proposte* (Roma 1871, con referencias a las hermosas cartas de Catalina de Siena, especialmente Catalina a Gregorio XI, hacia el 21-III-1376); cf. la introducción del cardenal Pacca a sus *Memorie storiche del ministero, dei viaggi in Francia...* (Benevento 1835). En la orilla opuesta véanse los dos discursos fundamentales de Cavour del 25 y 27 de marzo de 1861 (Atti parlamentari, Camera, Discussioni, leg. VIII, sessione 1861, 284ss; el texto aparece también en D'Amelio, *op. cit.*, 236-252 y ahora en C. Cavour, *I discorsi per Roma capitale*, editados por P. Scoppola [Roma 1971]).

V

EL «SYLLABUS» DE PIO IX[1]

Génesis del documento

Por medio de la encíclica *Mirari vos*, del 15 de agosto de 1832, había dado Gregorio XVI una respuesta duramente negativa a la pregunta de si la libertad de conciencia y las libertades reivindicadas por la cul-

[1] Una bibliografía de las obras de mayor importancia, casi completa, se encuentra en la obra de R. Aubert, *Il pontificato di Pio IX* (Turín ²1970; es preferible la segunda edición italiana, más actualizada que la segunda edición francesa). Sobre el origen del *Syllabus* son fundamentales los dos estudios sucesivos y complementarios de G. Martina en *Chiesa e Stato nell'Ottocento* (Padua 1962) 419-524 y en AHP 6 (1968) 319-364; para las controversias posteriores a la publicación del documento conserva aún su valor el artículo de A. Bernareggi en «Scuola Cattolica» s. v, vol. VII (1915) 11-39, 123-150, 307-322. Muchos datos nuevos aparecen en los artículos de R. Aubert sobre la intervención de Dupanloup, en la obra de Mc Elrath sobre las discusiones en Inglaterra, en la obra de E. Papa sobre las controversias en Italia, que amplía el estudio aparecido en «Rassegna Storica del Risorgimento» 51 (1964) 505-544; en el estudio de B. Schneider, *Der Syllabus, Pius IX und die deutschen Jesuiten*, en AHP 6 (1968) 371-392. Con ocasión del centenario del *Syllabus* han aparecido diversos artículos que colocan el documento en la perspectiva histórica contemporánea: R. Aubert, *Le Syllabus de décembre 1864*, en «Revue Nouvelle» 40 (1964) 369-385, 481-499; id., *Der Syllabus von 1864*, en «Stimmen der Zeit» 175 (1964) 1-24; P. Scoppola, *Il Sillabo, polemiche e interpretazioni*, en «Studi Romani» 13 (1965) 547-567; B. Schneider, *Die Kirche in der Auseinardersetzung mit dem Zeitgeist. Hundert Jahre nach dem Syllabus* (Würzburgo 1965) 18-29; juicio negativo sobre el Sillabus, si bien referido más a la forma que al contenido; alusiones a las reacciones de la prensa alemana; E. Borne, *Le problème majeur du Syllabus, verité et liberté*, en *Essais sur la liberté religieuse* (París 1965; *Recherches et débats*, cuaderno 50) 26-42; M. D. Chenu, *Pour une lecture théologique du Syllabus*, ib. 43-51. La interpretación de los radicales la exponen G. Pepe, *Il Sillabo e la politica dei cattolici* (Roma 1945) y E. Rossi, *Il Sillabo e dopo* (Roma 1965).

Sobre la evolución del magisterio pontificio durante el último siglo, cf. el informe presentado al Vaticano por Mons. De Smedt el 19-XI-1963 *(Sacrosanctum oecumenicum concilium vaticanum*

tura moderna podían ser admitidas positivamente por los católicos. Con todo, como ya hemos observado, a pesar de la aspereza del tono, la encíclica se mantenía en un terreno general, era susceptible de diversas in-

secundum. Relatio super schema decreti de oecumenismo [Typis polyglottis Vaticanis 1963] 27-36). El texto, en francés, también en «Documentation catholique» 61 (1964) 71-81. A este informe se le objetó que callaba los documentos contrarios a la tesis de la continuidad del magisterio; M. Nicolau, *Storia del magistero pontificio circa la libertà di coscienza*, en *Problematica della libertà religiosa* (Milán 1964) 281-376; claro, sintético y muy objetivo; P. Barbaini, *La libertà religiosa* (Roma 1964; bibl. en 12-18: mirada sobre la evolución de conjunto desde los orígenes cristianos); P. Pavan, *Libertà religiosa e pubblici poteri* (Milán 1965, especialmente 281-376), *La libertà nell'insegnamento dei Pontifici dell'ultimo secolo;* R. Aubert, *La liberté religieuse du Syllabus de 1864 à nos jours*, en *Essais*, cit. más arriba, 13-25 (el autor remite sustancialmente a su estudio anterior, *L'enseignement du magistère ecclésiastique au XIX^e siècle sur le liberalisme*, en *Tolérance et communauté humaine* (Tournai 1952, 75-105, del que este artículo es una síntesis); J. Courtney Murray, *Vers une intelligence du développement de la doctrine de l'Eglise sur la liberté religieuse*, en *La liberté religieuse* (París 1967) 111-148; síntesis profunda sobre los distintos aspectos, perennes y contingentes, del magisterio leonino que destaca las líneas del desarrollo hasta nuestros días.

Sobre la progresiva redacción de la Declaración del Vaticano II sobre la libertad religiosa está el estudio del dominico J. Hamer, *Progressiva elaborazione del testo della dichiarazione*, en *La libertà religiosa nel Vaticano II* (Turín ²1967, 34-103, en francés en la obra colectiva *La liberté religieuse*, París 1967, 52-110, con el título *Histoire du texte de la déclaration)*.

Sobre los diversos aspectos teóricos del problema de libertad religiosa la bibliografía hoy es amplísima: cf. una amplia reseña en P. Huizing, *Bibliografía sobre la libertad religiosa*, en «Concilium» 18 (1966) 115-138; todo el número 18 de esta revista está consagrado al estudio del tema de la libertad religiosa. Recordemos aquí únicamente G. de Broglie, *Le droit naturel à la liberté religieuse* (París 1964); L. Janssens, *Liberté de conscience et liberté religieuse* (París 1964); J. Courtney Murray, *The Problem of Religious Freedom*, en «Theological Studies» 25 (1964) 503-575; J. M.ª Díez Alegría, *La libertad religiosa. Estudio teológico, filosófico, jurídico e histórico* (Barcelona 1965). Sobre los diversos aspectos de la declaración del Vaticano II, cf. especialmente *La liberté religieuse* (París 1967) y *La libertà religiosa nel Vaticano II* (Turín ²1967). Cf. también los diversos comentarios al documento conciliar de M. Zalba, J. M.ª Díez Alegría, J. Fuchs,

terpretaciones y aplicaciones y no había impedido a los católicos belgas seguir prestando juramento de fidelidad a la constitución de su país, ni a las simpatías de muchísimos católicos por la libertad manifestadas de nuevo en 1848. Es más, aquel año había visto a los católicos tomar parte en el entusiasmo general hasta el punto de que muchos tuvieron la impresión de que iba a cuajar el acuerdo entre religión y libertad, con provecho para la Iglesia. Pero llegaron en seguida las decepciones de 1849 y en medio de la calma que impuso la reacción, se volvieron a oír las voces de los que sostenían que la libertad representaba un peligro para la fe, el Estado y los mismos ciudadanos. La libertad abriría las puertas al indiferentismo, a la anarquía y al comunismo. ¿No sería oportuno en tales circunstancias recoger en una síntesis solemne los errores más divulgados y más peligrosos y condenarlos uno por uno?

La idea fue propuesta por vez primera por el concilio provincial de Umbría celebrado en Espoleto a finales de 1849, en conformidad con las directrices del Papa, que no quería concilios diocesanos o nacionales, pero recomendaba la convocación de concilios provinciales. El alma de esta reunión había sido el arzobispo de Perusa, Gioacchino Pecci, más tarde León XIII. Algo más tarde, y por sugerencia de Pio IX, volvió a lanzar la idea la «Civiltà Cattolica», encontrando una rápida acogida. En un primer momento se pensó unir la condenación de los errores modernos con la definición del dogma de la Inmaculada Concepción. Se juzgaba que así se hacía resaltar más la raíz última de que arrancan los errores modernos: la negación del orden sobrenatural, que aboca inevi-

J. Lecler, J. Courtney Murray en «Periodica de re morali, canonica liturgica» 55 (1966) 170-197, «Gregorianum» 47 (1966) 41-52, en «Etudes», 324 (1966) 516-530, «Civiltá Cattolica» 1965 (IV) 536-554, y los artículos de J. Courtney Murray, T. I. Jiménez Urresti, P. Pavan, E. Lio, en el volumen *Acta Congressus Internationalis de theologia Concilii Vaticani II...* (Typis polyglotis Vaticanis 1968) 562-630.

tablemente al laicismo, al racionalismo y al naturalismo. Se consultó a varias personas, desde Donoso Cortés a Veuillot, y el P. Passaglia y Guéranger elaboraron un proyecto de bula que unía la definición de la Inmaculada con la condena de los errores modernos. Pronto se renunció al proyecto primitivo, se separaron ambas intervenciones y la comisión encargada de preparar la bula de definición del nuevo dogma continuó sus trabajos de cara a la condenación de los errores modernos, sin llegar en el espacio de cinco o seis años a ningún resultado apreciable. Fueron los nuevos acontecimientos políticos, el éxito del «Risorgimento» italiano, en el que diversos exponentes de la Curia no veían más que las consecuencias prácticas de doctrinas erróneas y funestas, los que dieron nuevo impulso a aquella iniciativa, de la que se venía hablando en la Curia desde hacía años. Se consultó entonces a Mons. Pie, obispo de Poitiers, al abad Guéranger y a Mons. De Ram, rector de la Universidad católica de Lovaina, y sobre la base de sus amplias respuestas se preparó a principios de 1860 un elenco de tesis condenables en el que se insistía, sobre todo, en el aspecto metafísico de las cuestiones, en los principios últimos de los que derivaban muchos errores, y se señalaban incluso varias tesis socio-económicas del liberalismo en contraste con la doctrina cristiana.

Pío IX, en cambio, dio deliberadamente sus preferencias a otro texto, una lista de proposiciones condenables, publicada en julio de 1860, al lado de una solemne pastoral, por un obispo francés, Mons. Gerbet, de Perpiñán, quien, según había advertido años antes el nuncio en Francia, Mons. Sacconi, pensaba más en redactar pastorales más o menos doctas que en la administración ordinaria de su diócesis. El catálogo de Mons. Gerbert, que era demasiado analítico y yuxtaponía cuestiones muy diversas, tras algunas correcciones de carácter más bien formal y la aplicación de cualificaciones teológicas a cada una

de las tesis condenadas, dio origen al catálogo de 61 proposiciones que fueron comunicadas a los obispos llegados a Roma en junio de 1862, invitados por el Papa para asistir a la canonización de algunos mártires japoneses del siglo XVI. El esquema, facilitado en secreto, apareció en seguida en la prensa, provocando una fuerte hostilidad en la opinión pública, indignada al ver condenadas algunas tesis muy generalizadas en el pensamiento moderno. La Curia, bien porque le preocupase la reacción de la prensa, o porque prefiriese perfeccionar el texto contando con las correcciones de algunos obispos, difirió la publicación definitiva del documento. Mientras tanto, los discursos pronunciados por Montalembert en Malinas y por Döllinger en Munich, entre agosto y septiembre de 1863, y la difusión de la *Vida de Cristo* de Renan, eran interpretadas por los intransigentes como pruebas ulteriores de la difusión que iban adquiriendo las tendencias peligrosas a las que había que oponerse inmediatamente mediante una condenación definitiva de los errores modernos.

Pío IX, viéndose presionado en sentido opuesto por el rey Leopoldo I de Bélgica y por Mons. Dupanloup, no mostró prisa alguna, dejando que las diversas comisiones, que se sucedían una tras otra, continuasen con calma su trabajo, orientado más que a la formulación de una síntesis orgánica a la cualificación teológica de cada una de las tesis, a pesar del parecer contrario manifestado por varios cardenales ya desde el mes de abril de 1862. A principios de agosto de 1864 continuaban todavía las discusiones o, mejor dicho, los cardenales miembros del Santo Oficio manifestaron sus fundadas dudas sobre la utilidad, tanto de la labor realizada como del método seguido: las tesis no estaban bien formuladas, no captaban los principales errores de la sociedad moderna y faltaba un cuadro de conjunto. Es probable que un acontecimiento político—la Convención de septiembre, con la que Napoleón III dejaba prácticamente al Papa a merced

del reino de Italia—acabase con las largas vacilaciones y apresurase la conclusión de trabajos que duraban ya demasiado tiempo. Lo que no se había hecho en catorce años se concluyó en dos meses y medio. El barnabita Bilio, luego cardenal, fue el principal redactor de un catálogo formado por afirmaciones dispersas acá y ellá en las encíclicas y en otros documentos del ya largo pontificado de Pío IX. Se preparó a la vez una encíclica, *Quanta cura*. Ambos documentos, la encíclica que lleva fecha del 8 de diciembre, y el catálogo, al que se le dio el nombre de *Syllabus*, apuntaban hacia el mismo objetivo, con la sola diferencia de que, en la intención de sus autores, *Quanta cura* debía ofrecer una síntesis orgánica de los errores especificados luego minuciosamente en el *Syllabus*. Ambos escritos fueron enviados al episcopado a mediados de diciembre de 1864. La prisa que había marcado la última fase del trabajo, la decisiva, tuvo como consecuencia la publicación de un texto que distaba mucho de ser perfecto. La encíclica *Quanta cura* recuerda y supera a la *Mirari vos* en la dureza de tono y en la visión únicamente negativa de la sociedad contemporánea («de esta nuestra tristísima época», como dice la encíclica y repite el cardenal Antonelli en la carta que acompañaba a ambos documentos). Empieza aludiendo «a las canallescas maquinaciones de los impíos, que lo mismo que el mar enfurecido escupen sus propias torpezas y prometen la libertad, mientras que en realidad son ellos mismos los primeros esclavos de la corrupción y con sus falaces opiniones y funestísimos escritos se dedican a arruinar los fundamentos de la religión católica y de la sociedad civil, a destruir la verdad y la justicia, a corromper las mentes y corazones, a confundir a los incautos, sobre todo a la juventud inexperta, corrompiéndola, maniatándola en sus errores y finalmente arrancándola del seno de la Iglesia católica».

Los errores condenados

El *Syllabus* [2] abarca 80 proposiciones, divididas en diez capítulos, que podemos resumir en torno a cuatro puntos fundamentales. El primer grupo de errores (prop. 1-18) se refiere al panteísmo, al naturalismo, al racionalismo absoluto y mitigado, al indiferentismo y a la llamada incompatibilidad entre razón y fe. A estas tesis se puede agregar la proposición 22, la pretensión de los escritores católicos de no estar obligados a obedecer el magisterio no infalible. El segundo grupo recoge los errores sobre la ética natural y sobrenatural, con atención especial al matrimonio (prop. 56-74). Se condena la moral laica, que pretende salvar la distinción entre el bien y el mal, el carácter obligatorio de la ley prescindiendo de Dios, el utilitarismo y la separación, tan del gusto de los regalistas como de los liberales, entre sacramento y contrato en el matrimonio. La tercera serie (prop. 19-55) se refiere a los errores relativos a la naturaleza de la Iglesia, del Estado y a las relaciones entre ambos poderes. Destacan por su importancia dos afirmaciones que de forma implícita, pero lógicamente necesaria, vienen a subrayar tres verdades opuestas a otros tantos errores condenados: la plena independencia que compete a la Iglesia en virtud de su propia naturaleza, la subordinación del Estado a la ley moral y la existencia de derechos naturales anteriores e independientes del Estado (prop. 19 y 39). Las otras tesis condenadas pueden considerarse consecuencia lógica de los principios expuestos en estas dos proposiciones; así se rechazan las doctrinas galicanas y jurisdiccionalistas sobre la subordinación de la Iglesia al Estado; se enumeran de forma más bien analítica los abusos cometidos por los gobiernos y se rebate el principio fundamental del Liberalismo sobre la separación entre la Iglesia y el Estado (prop. 55). Completan la serie dos tesis so-

[2] Texto íntegro del *Syllabus* en DS, 2901-2980; in Rossi, *op. cit.*, 48-66; parcial en EM, 320-323, LG, 711-770.

bre el poder temporal (75-76), cuestión que, a diferencia del texto de Gerbert, la redacción definitiva del *Syllabus* afronta de forma más bien sumaria.

Más grave, al menos por la reacción provocada en la opinión pública, es el último grupo de sólo cuatro proposiciones (77-80). La religión católica debe ser considerada aun en nuestros días como religión del Estado, con exclusión de otros cultos; se condena la libertad de culto y la plena libertad de pensamiento y de imprenta. En sustancia, se rechazan algunas de las tesis fundamentales de la sociedad moderna, los «inmortales principios» de 1789. Y, como si el enfrentamiento no quedase suficientemente claro, la última proposición ratifica que es absolutamente falsa la proposición según la cual «el Romano Pontífice puede y debe reconciliarse con el progreso, con el Liberalismo y con la cultura moderna». Esta octogésima proposición del *Syllabus* por su carácter radical y también por su formulación ambigua puede emparejarse con la conclusión de la bula *Unam sanctam: subesse Romano Pontifici omni humanae creaturae esse de necessitate salutis*, hasta el punto de que se presenta como la conclusión lógica y coherente de un proceso secular en el que se consuma el abismo existente entre la Iglesia y el mundo moderno.

Una lectura del texto, por muy sumaria que sea, sugiere en seguida algunas conclusiones. El *Syllabus* —cuya compleja y fatigosa gestación conocemos hoy— nació de forma todo lo contrario que perfecta y produce una impresión extraña, ya que en él alternan proposiciones de significado diferente y de muy diversa importancia y existe un frecuente salto de principios magistrales a afirmaciones que pueden considerarse banales y hasta totalmente contingentes. En segundo lugar, el documento, debido a la concisión de cada una de sus tesis, no siempre resulta claro y el significado preciso de los errores condenados se obtiene sólo a través de una exégesis atenta, confrontando el texto con los documentos pontificios de los que fue

extraído; incluso después de este trabajo, sigue siendo el significado ambiguo en muchas ocasiones. La responsabilidad de estos graves defectos de redacción recae en gran parte sobre Bilio, pero también sobre cuantos a lo largo de diez años se perdieron en discusiones de segundo plano [3] y, en no escasa medida, sobre el propio Pío IX, por las selecciones decisivas realizadas por él entre 1860 y 1864. Finalmente, se condena el Liberalismo no sólo por su doctrina relativa a las relaciones entre Estado e Iglesia o por sus tesis de naturaleza estrictamente política; el *Syllabus* condena, sobre todo, una concepción de la vida en el sentido más amplio de la palabra, una concepción que rechaza o limita los derechos de Dios sobre las creaturas.

Polémicas suscitadas por el «Syllabus»

Mientras que la encíclica *Quanta cura* apenas si llamó la atención, el *Syllabus*, debido tanto a su estilo cuanto a su *imperatoria brevitas*, provocó una fuerte conmoción. La condenación de 1832 contó con el asentimiento de la mayor parte de la opinión pública, ampliamente impregnada del espíritu de la Restauración; la intervención de 1864 chocaba, en cambio, con la mentalidad general.

Los católicos intransigentes opinaban que la condenación pontificia se extendía a todas las formas de liberalismo, es decir, que caía no sólo sobre el liberalismo inmanentista y radical, sino también sobre el liberalismo católico, que salvaba los valores esenciales del cristianismo y estaba animado de las mejores intenciones. Desde la otra ribera se aceptaba esta misma toma de postura, pero con otras intenciones y

[3] «Impresiona de una manera penosa confrontar las realísticas y a la vez apasionadas observaciones de Dechamps (líder del partido católico belga) en sus tres cartas a Antonelli y en la carta al Papa de marzo de 1864 con las disquisiciones más bien académicas de las comisiones que desarrollaron su actividad entre 1862 y 1864». G. Martina, *Nuovi documenti sulla genesi del Sillabo*, en AHP 6 (1968) 550.

muy diverso espíritu. Fijándose, sobre todo, en la última afirmación, que llamaba la atención por su carácter absoluto, los radicales sostuvieron que el *Syllabus* condenaba simplemente y sin equívocos todas las formas de libertad, de progreso, es decir, que rechazaba en bloque la cultura moderna, concluyendo que esa cultura y ciencia no tenían necesidad de la bendición del sacerdote. El mismo Papa, espontáneamente, se apartaba del mundo civil. Las esferas dirigentes en Francia y en Italia se veían turbadas por una preocupación distinta: la condenación de los principios liberales en que se inspiraba la ley fundamental de ambos Estados, ¿provocaría nuevos desórdenes por parte de los clericales? Los ministros de culto de ambas naciones (más bien como una advertencia en este sentido que por impedir la difusión de un documento conocido ya por todos) prohibieron la lectura del *Syllabus* en la Iglesia, puesto que, como afirmaba el ministro Baroche, contenía proposiciones contrarias a las que fundamentaban la constitución imperial.

Mientras los intransigentes se mostraban contentos y los radicales estaban satisfechos en su fría hostilidad, los católicos liberales quedaron desconcertados; todos sus esfuerzos de largos años por salvar el tan precario equilibrio entre catolicismo y libertad eran ahora irremediablemente liquidados de un plumazo. Fueron días de agonía para Montalembert y sus amigos; el mismo estado de ánimo trasluce el joven historiador alemán Xaver Kraus: «La encíclica está dirigida, al menos en parte, contra Montalembert, Lacordaire, Dupanloup, Döllinger..., y significa la victoria de los reaccionarios. Una nueva victoria de este tipo y la causa católica quedará definitivamente comprometida».

Preocupados por esta reacción más bien inesperada, los círculos romanos se pusieron en movimiento, tratando de atenuar el alcance de las 80 proposiciones o al menos de las que más molestaban a la opinión pública. Antonelli y otros miembros influyentes de la

Curia declararon que el Papa no había pretendido condenar ninguna escuela católica y el P. Curci recogió y divulgó en «La Civiltà Cattolica» la distinción entre «tesis e hipótesis», que ya había aflorado en el siglo XVI y que, aunque aplicada ahora de hecho con carácter universal, apenas si había salido a relucir en las polémicas sobre la libertad de conciencia. No enseña el Papa que la sociedad civil no puede tolerar en ningún caso los cultos acatólicos, sino que condena como errónea la tesis según la cual la tolerancia constituye el régimen político ideal.

Las mismas ideas fueron desarrolladas algo más tarde por Mons. Dupanloup, obispo de Orleáns, en el opúsculo *La Convention du 15 septembre et l'Encyclique du 8 décembre*, aparecido a finales de enero y del que se vendieron en seguida más de 150.000 ejemplares.

La impresión profunda que suscitó el opúsculo y su acogida lo prueba, más que el número de ejemplares vendidos, su aprobación por escrito de más de 600 obispos, es decir, de más de un tercio del episcopado universal. Demostrando notables dotes tácticas, Dupanloup unía la defensa del *Syllabus* con la crítica al gobierno francés que había dejado al Papa a merced de los piamonteses y que ahora ahogaba su voz, prohibiendo la lectura de sus escritos: Pío IX aparecía así como víctima y no como enemigo de las libertades modernas. Por lo que se refiere a la sustancia del problema subrayaba Dupanloup justamente dos cosas: el sentido de las proposiciones hay que deducirlo del tenor de los documentos de las cuales han sido sacadas; una proposición podía ser condenada por su carácter universal y absoluto, mientras cabía ser aceptada en una formulación moderada. Teniendo presente la primera observación, se puede entender sin dificultad el sentido de la proposición 80, que se limita a enunciar la incompatibilidad entre el catolicismo y una sociedad basada en un laicismo hostil, combativo y, en definitiva, iliberal. La segunda matización, pa-

recida a la de «La Civiltà Cattolica», se acoge a la distinción entre tesis e hipótesis y permite captar las intenciones reales del Papa al condenar las últimas proposiciones (77-79) relativas a la libertad de culto y a la exclusión de la religión católica como religión de Estado. La tolerancia, la libertad de culto y el Estado confesional no quedan condenados de forma absoluta, como inaceptables en cualquier hipótesis, y pueden ser tolerados como un mal menor, como una necesidad práctica en la actual sociedad pluralística, aun cuando Pío IX siguiese considerando como ideal una sociedad religiosamente unida.

El opúsculo de Dupanloup pareció a algunos una tergiversación del *Syllabus*, una interpretación minimista; pero el obispo de Orleáns pudo aducir, en defensa de su tesis, un breve de felicitación de Pío IX, mandado redactar por el Papa, pese a las presiones de Veuillot en sentido contrario, y en el que todas las palabras estaban cuidadosamente calculadas. Durante muchos años el liberalismo católico se mantuvo firme en las posiciones de Dupanloup y en la distinción entre tesis e hipótesis, que permitía conciliar la fidelidad a la Iglesia y la aceptación práctica de las libertades modernas, pero que no disipaba todas las acusaciones [4], ni representaba todavía una solución definitiva de la cuestión, ni ponía fin a las polémicas entre católicos liberales e intransigentes, a pesar de aportar mayor precisión de lenguaje a ambas partes. Los intransigentes franceses y alemanes, como Veuillot, Mons. Pie,

[4] La distinción no agradaba del todo ni siquiera a los católicos y provocaba fricciones entre los liberales. En París fue acogida con ironía: en plan de tesis a los judíos hay que quemarlos vivos, a nivel de hipótesis el nuncio Chigi puede comer con Rotschild y negociar con él un préstamo para el Estado de la Iglesia... Benedetto Croce *(Storia d'Europa,* 140) llama a la distinción «sofisma miserable». No convence del todo la observación de A. de Gasperi *(Ripensando la Storia d'Europa,* en *I Cattolici italiani dall'opposizione al governo* (Bari 1955) 526), de que «a lo largo de toda la historia del mundo existe la distinción entre ideal y posible, entre absoluto y condicionado, entre principio abstracto y realización concreta».

arzobispo de Poitiers, y los jesuitas alemanes de cuyos opúsculos nació después la revista «Stimmen aus Maria Laach», opusieron a la interpretación mitigada de Dupanloup una interpretación maximalista. Pero a su vez los católicos liberales se movieron en la línea de Dupanloup, bien aceptando sustancialmente su distinción entre ideal y real, bien desarrollando nuevos aspectos no suficientemente esclarecidos por el obispo de Orleáns. La primera actitud fue la de Mons. Ketteler, obispo de Maguncia, que en su libro *Alemania después de la guerra de 1866*, sostuvo que para Prusia la libertad de culto era una necesidad práctica y que los católicos alemanes podían y debían mostrar una lealtad plena hacia su Estado a pesar de que la autoridad estuviese en él en manos protestantes. Más originales se manifestaron Mons. Maret, decano de la Facultad Teológica de la Sorbona, Mons. Darboy, arzobispo de París, y el cardenal Rauscher, arzobispo de Viena. Maret, en un informe a Pío IX, al que aludimos ya y que no tuvo eco alguno, subrayó la distinción entre el orden jurídico y el moral, fundando en él la libertad de conciencia. Mons. Darboy y el cardenal Rauscher, con notable afinidad de ideas, propusieron otro punto de vista: el *Syllabus* no condenaba las libertades modernas en sí mismas, sino el contexto histórico-filosófico en que casi siempre se encuadraban y la pretensión de derivarlas de la negación del orden sobrenatural. El cardenal Rauscher puso a su pastoral un título significativo: *Der Staat ohne Gott* («El Estado sin Dios»).

Una interpretación más autorizada, aunque implícita, del *Syllabus* fue la que hizo León XIII, Gioacchino Pecci (1878-1903), que a lo largo de todo su pontificado siguió una línea complementaria a la de Pío IX, tratando de dar una respuesta positiva a los interrogantes más urgentes planteados por el mundo moderno, a los que había respondido Pío IX indicando únicamente las disposiciones inaceptables. El intento de León XIII, que hoy puede parecer tímido e incomple-

to, significó entonces un paso valiente, el impulso que antes había faltado. La enseñanza del papa León está desperdigada en sus numerosas encíclicas, de entre las que recordamos aquí por su mayor conexión con nuestro tema *Diuturnum* (1881), *Inmortale Dei* (1885) y, sobre todo, *Libertas* (1888). León XIII, aunque recalca en que no existe derecho alguno que no esté fundado sobre la verdad y sobre el bien, añade: «La Iglesia no prohíbe que, por evitar un mal mayor y conseguir un mayor bien, tolere el poder público algo que no sea conforme a la verdad y a la justicia». En definitiva, estamos siempre en esa distinción entre tesis-hipótesis. Con todo, León XIII en un inciso poco conocido de la misma encíclica, reconocía la validez de otra posición, fundada en el reconocimiento de los derechos de la recta conciencia. Pío XI recogerá esta sugerencia en la encíclica *Non abbiamo bisogno* (1931), distinguiendo entre «libertad de conciencia» (que supone una completa independencia del hombre con respecto a Dios, y queda rechazada) y «libertad de las conciencias» (que acentúa los derechos de la conciencia subjetiva), defendida por la Iglesia frente a los regímenes totalitarios. Pío XII se mantiene aún firme en esta distinción entre tesis e hipótesis, es decir, en la justificación de la tolerancia sobre todo como una exigencia impuesta por el bien común; se limitó a añadir que hoy el bien común hay que entenderlo en un sentido más vasto que en el pasado, teniendo en cuenta no sólo la situación del propio país, sino la de toda la comunidad internacional [5]. Juan XXIII, por el contrario, en su *Pacem in terris* fue el primero en apelar a los derechos de la conciencia recta [6]; la declaración sobre la

[5] Discursos del 6-XII-1953 a los juristas católicos y del 7-IX-1955 a los participantes en el X Congreso de Ciencias Históricas. Pío XII ponía el acento sobre las exigencias del bien común más que sobre los derechos de la recta conciencia.

[6] *Pacem in terris*, AAS 55 (1963) 260; declaración *Dignitatis humanae*, passim. El paso de *Pacem in terris* ha sido objeto de vivas discusiones; para unos (G. de Broglie, *Le droit naturel à la liberté religieuse* [París 1964] 186-188) la expresión *conciencia*

libertad religiosa del Vaticano II, omitiendo cualquier alusión a la vieja distinción, basa la libertad de conciencia y de culto en algo muy diferente, insistiendo en dos argumentos esenciales: por una parte, la dignidad de la persona humana, que tiene derecho a la inmunidad de toda coacción en materia religiosa para adherirse libre y conscientemente a la verdad (es decir, en sustancia, la libertad intrínseca del acto de fe), y, por otra, la naturaleza del Estado, incompetente en cuestiones religiosas, y los límites a que debe atenerse su intervención.

Observaciones finales

Resulta difícil aducir otro documento que haya provocado una reacción tan fuerte y tan vasta y profunda oposición. A los que acostumbraban a ver sobre todo, sino exclusivamente, los aspectos positivos de las intervenciones romanas, les pareció el *Syllabus* entonces y sigue pareciéndoles ahora un ejemplo de valentía, de fidelidad a los principios y de firme intuición política, cuya perspicacia vino a confirmar la historia posterior, que puso de relieve los peligros agazapados en el Liberalismo, que desembocaban fácilmente en el nacimiento del Estado totalitario. Se saludó el documento como si fuese una medicina amarga, pero saludable, un grito de alarma del supremo pastor a su grey para salvarla del abismo en que estaba a pun-

recta equivale a conciencia conforme con la verdad objetiva. Para otros (L. Janssens, *Liberté de conscience et liberté religieuse* (París 1964) 18-19; A. Bea, *Libertà religiosa e trasformazione sociale*, en «Justitia» 16 (1963) 367-385) la conciencia es recta incluso cuando se encuentra en error invencible. Mons. Pavan *(Libertà religiosa e pubblici poteri* [Milán 1965] 367), que tuvo una influencia decisiva en la redacción de la encíclica, sostiene que el Papa quiso dejar sin decidir la cuestión: ambas tesis serían aún libres. Dejando aparte la autoridad de Mons. Pavan, parece que esta tesis no tiene en cuenta el contexto histórico de la encíclica y nos parece más verosímil la primera interpretación. En cualquier caso, la cuestión tiene un interés exclusivamente histórico después del Vaticano II.

to de caer, un ingente servicio a la humanidad, el comienzo de una nueva época en la historia del mundo. Pero la opinión pública en su inmensa mayoría vio las cosas de forma bien diversa y el *Syllabus* quedó desde entonces como un ejemplo clásico del oscurantismo católico; quizás el más significativo, aunque no el único. El catálogo de diciembre de 1864 fue considerado como un eslabón más en la larga cadena de intervenciones mediante las cuales tomaba partido la Iglesia contra el mundo moderno, en plena coherencia con la condena de Galileo. Pero los partidarios de esta interpretación se encuentran a su vez divididos. Insisten algunos en que la Iglesia, al menos hasta el Vaticano II, no ha renunciado nunca a su oscurantismo y en que desde Pío IX a Pío XII no cesó de excomulgar las aspiraciones del mundo contemporáneo. Otros advierten cómo los papas cambiaron muy pronto de orientación dando una nueva prueba de la formidable capacidad de la Iglesia para adaptarse a las nuevas situaciones, encontrando siempre nuevos subterfugios, cubriendo sus retiradas estratégicas con interpretaciones elásticas de las duras condenas precedentes, nunca explícitamente revocadas, pero de hecho atenuadas y gradualmente abandonadas. Desde esta perspectiva la historia de la Iglesia se podría reducir a esta dialéctica: «la Iglesia, unida hoy a sus adversarios de ayer, combate en unión de ellos contra sus aliados de mañana» [7].

En conclusión, la problemática del *Syllabus* se reduce sustancialmente a estos tres interrogantes: ¿cuál es el significado histórico del *Syllabus*, considerado por una parte en la intención de sus autores y en su contenido intrínseco y, por otra, en sus resultados?; ¿se puede hablar de continuidad intrínseca del ma-

[7] Cf. también A. C. Jemolo en «La Stampa», 1965, n. 68: «La Iglesia a distancia de siglos considera glorias propias a algunos que durante su vida aparecieron como católicos desobedientes..., rehabilita tesis condenadas... y, a veces, lo que había estado condenado se aconseja o hasta se manda».

gisterio eclesiástico desde la encíclica *Mirari vos* al *Syllabus* y a la declaración del Vaticano II sobre la libertad de conciencia? El juicio sobre la actitud de la Iglesia ante la libertad de conciencia, ¿puede aplicarse también a la libertad política y al régimen democrático? Sin agotar los problemas, he aquí algunas puntualizaciones de carácter histórico.

Sobre el primer problema, ¿cuál fue la intención exacta de los autores del *Syllabus* y de la *Quanta cura?* No quisieron, naturalmente, condenar el progreso técnico y científico, ni los sistemas políticos electivos, y en este sentido los pasos preparatorios disipan muchas ambigüedades que el mero texto del *Syllabus* no es capaz de eliminar; así, por ejemplo, la proposición 60 no condena el voto popular o el derecho del pueblo a elegir sus gobernantes (aunque los teólogos de las comisiones preparatorias consideraban personalmente esta praxis como «injusta, inoperante, dañina y falaz»), sino únicamente la teoría que convierte la voluntad de la mayoría en criterio último de verdad y de justicia. El *Syllabus* condena antes que nada los últimos principios del Liberalismo radical, el panteísmo, el naturalismo, el racionalismo y el indiferentismo con todas sus consecuencias, entre ellas la primera de todas, la moral laicista desligada de Dios; en segundo lugar rechaza la concepción del Estado ético, fuente de todo derecho, libre de toda norma trascendente y creador de su propia moral, y rechaza al mismo tiempo la separación entre la política y la moral; reafirma la plena soberanía e independencia de la Iglesia, deduciendo amplias consecuencias (como el valor bilateral de los concordatos); finalmente, condena la separación entre Iglesia y Estado, la libertad de prensa y de culto y rechaza la libertad de conciencia (a la que la *Quanta cura*, repitiendo el apelativo de la *Mirari vos*, sigue tildando de «locura»). De las polémicas surgidas después de la publicación del documento se deduce que estas últimas proposiciones quedan condenadas como *tesis* y no como *hi-*

pótesis; se les rechaza en línea de principio, como un ideal absoluto, no como una necesidad práctica contingente.

Cabe preguntarse, con todo, si los consultores responsables de la redacción de las tesis condenadas distinguirían explícitamente, o implícitamente al menos, las diversas acepciones de la libertad de conciencia, que puede ser entendida como un corolario del indiferentismo [8] o como una exigencia de la persona humana. ¿Cuál de estas dos acepciones queda condenada? En los trámites preparatorios, por lo demás sólo parcialmente conocidos y todavía inaccesibles en lo concerniente con la fase final de los trabajos, la más importante, esta distinción no aparece nunca. Lo mismo cabe decir de las encíclicas de las que se entresacan estas tesis. Quizá quepa admitir que la distinción estaba implícita ya que entonces se admitía el principio según el cual cada individuo está obligado a seguir el dictamen de la conciencia invenciblemente errónea. Quizá hubiesen admitido los consultores nuestra postura de haberles interrogado sobre este punto. El hecho es que o no tuvieron presente esta distinción o no quisieron referirse a ella. La libertad de conciencia queda condenada sin ulteriores aclaraciones. Y esta es, sin duda, la laguna más grave del *Syllabus*. En todo caso, un análisis atento de los documentos pontificios de los que se tomó cada una de las proposiciones y de las actas preparatorias puede ayudarnos a entender mejor el sentido de la condena y nos lleva a comprender cómo en definitiva la Iglesia quiso condenar todo lo que aparecía unido a un contexto racionalista e indiferentista. En general, y especialmente por lo que se refiere a la libertad de conciencia, no

[8] Cf. el modo cómo concibe la libertad de conciencia un filósofo idealista, G. de Ruggiero, *Storia del liberalismo europeo* (Bari ³1945) 372: «La nueva libertad consiste en transferir a la intimidad del propio espíritu la fuente de la autoridad y de la ley. Ser ley para sí mismo; es decir, autónomo; obedecer a una autoridad que la conciencia reconoce porque deriva de su ley significa ser realmente libre».

existe esa distinción, que hubiese podido evitar muchas polémicas y, sobre todo, hubiese aclarado la cuestión. Han tenido que pasar cien años para llegar a esta clarificación.

Como todas las cosas humanas, también el *Syllabus* tiene su parte válida y su parte caduca. Históricamente resultan válidas la condena del naturalismo, del Estado ético y la reivindicación de la independencia de la Iglesia; insuficientemente aclarada y ampliamente superada la condenación de la libertad de conciencia, aunque se interprete como «tesis» y no como «hipótesis». El *Syllabus*, pues, se ha prestado a que se le exaltase por lo que tenía de positivo, olvidando su parte negativa, y se ha podido también ensombrecer el juicio, cayendo en la misma unilateralidad. En realidad, el *Syllabus* tuvo el mérito de llamar la atención sobre algunos principios del Liberalismo cargados de consecuencias libertinas, como la concepción del Estado ético, pero tuvo también gravísimos límites como la poca claridad en la redacción, la falta de profundidad en el problema central de la libertad de conciencia y de culto, la ausencia de cualquier alusión a las lagunas económico-sociales del Liberalismo, que representaban algunos de los errores más graves de la edad contemporánea.

El *Syllabus*, en definitiva, no dio una respuesta exhaustiva a los problemas de su tiempo, ni puntualizó claramente los errores que había que evitar o los caminos que era preciso seguir. El P. B. Schneider, en un breve y lúcido estudio sobre este tema, citado en la bibliografía de este capítulo, concluye con un juicio más bien severo: «El *Syllabus* falló en su objetivo y no colmó las esperanzas que se habían puesto en él...; no fue una barrera contra la creciente laicización y se vio pronto superado y arrollado por los acontecimientos contemporáneos. Obligó a muchos católicos a desperdiciar sus energías en la defensa y clarificación de las posturas adoptadas por Roma. Sobre todo, y es la constatación más dolorosa, ahondó

y ensanchó el foso que ya existía entre la Iglesia y el mundo moderno. El intento de sintetizar los errores modernos no fue feliz y tuvo consecuencias negativas para la misma Iglesia, convirtiéndose en una herencia gravosa para las generaciones siguientes». Es más, cabe decir que revela la mentalidad típica de la jerarquía de mediados del siglo XIX: complejo de estado de asedio, obsesión por levantar una barrera entre los fieles y el mundo para impedir la infiltración de las ideas divergentes, incapacidad psicológica para captar la parte de verdad que contenían, insuficiente profundización teológica en los problemas, inseguridad y, por reacción, rigidez e intolerancia [9]. La condenación de «L'Avenir» (1832), la de Rosmini (1849) y el *Syllabus* (1864) son tres manifestaciones sucesivas de este estado de ánimo.

Con todo, el *Syllabus* no ha carecido por completo de cierta eficacia positiva. Incluso sus más duros críticos han señalado una consecuencia inmediata: la aspereza de la polémica suscitada indujo a la Iglesia a mayor moderación de tono y a mayor precisión en sus afirmaciones. Lo observaba ya al día siguiente de la publicación un católico liberal inglés, lord Acton, que se encontraba en Roma por aquellos días y estaba en contacto con amplios sectores de la Curia, respecto de los cuales guardaba, por otra parte, una cierta distancia crítica. Pero no fue éste el único resultado. El documento pontificio constituyó un estímulo hacia una profundización ulterior en el problema fundamental y fue, sobre todo, para algunos católicos poco críticos ante las antinomias de la libertad, una advertencia que les ayudó a evitar concesiones excesivas y les indujo a tomar mayor conciencia de la originalidad y de la riqueza del mensaje cristiano.

Sobre el segundo problema: la continuidad del magisterio eclesiástico, nos encontrábamos hasta hace poco tiempo ante dos tipos de respuestas. Mientras que algunos admitían una evolución doctrinal, soste-

[9] B. Schneider, *art. cit.*

nían otros que la Iglesia no había modificado su actitud ni sus principios y que en todo caso se podría hablar de una mutación de las circunstancias concretas; por lo demás, ¿no había experimentado el mismo Liberalismo un cambio? Hoy, después de la declaración *Dignitatis humanae*, es imposible negar una evolución doctrinal.

Si no se puede hablar propiamente de contradicción entre el *Syllabus* y la *Dignitatis humanae* (el primero condena la libertad de conciencia entendida como un corolario del indiferentismo; la segunda acepta la libertad de conciencia entendida como exigencia de la propia persona humana), sí que es cierto que nos encontramos ante una clara evolución del magisterio eclesiástico y que esta evolución no se reduce a las aplicaciones, sino que afecta a los propios principios. Las fases más salientes de este proceso las representa el magisterio de León XIII con sus encíclicas sobre la sociedad civil y sobre la libertad *(Diuturnum, Inmortale Dei, Libertas)*, la toma de postura de Pío XI ante los regímenes totalitarios, el magisterio de Pío XII sobre la naturaleza del Estado, la encíclica *Pacem in terris* y el Vaticano II. Los aspectos decisivos de la evolución abarcan el abandono definitivo de la distinción clásica entre tesis e hipótesis; el reconocimiento del derecho a la libertad de religión (incluido el culto público y la propaganda) para todas las religiones y no sólo para la católica; la superación de la concepción leonina del Estado, visto ahora no ya paternalísticamente como tutor y promotor de los súbditos hacia la virtud, sino únicamente en su primaria función jurídica de defensor de los derechos de la persona humana; la precisión más ajustada de los límites de la libertad religiosa derivados no del bien común, sino del concepto más limitado de orden público (que abraza sólo las exigencias de la paz, del respeto a los derechos de terceros y de la moralidad pública; en conclusión, no se admite que la defensa de la libertad pueda impedir la propaganda de religiones no católicas); la

determinación más precisa del fundamento último de la tolerancia, situado no ya en la conciencia errónea, sino por una parte en la persona humana en cuanto tal y por otra, en la incompetencia del Estado en materia religiosa [10].

Por lo que respecta al tercer interrogante, la respuesta es parecida. Pero se impone, al hablar de la Iglesia, distinguir bien entre jerarquía y laicado. Este mantuvo una actitud bastante dispar, pero en esencia se mostró favorable a la libertad. La jerarquía, por el contrario, mostró a principios del siglo XIX una clara desconfianza hacia la libertad política y hacia el régimen parlamentario, bien por los presupuestos filosóficos en que se fundaba, bien por el anticlericalismo, que en teoría y en la práctica iba emparejado con las libertades políticas o bien por el innegable conservadurismo de las esferas vaticanas [11].

[10] Cf. para la bibliografía sobre este tema la nota inicial del capítulo: remitimos a los estudios de Nicolau, de Pavan y de Courtney Murray. De notar especialmente el de este último, *Vers une intelligence...*, cit. Cf. también P. Barbaini, *op. cit.* 64-74: «En las aplicaciones prácticas los pontífices (del siglo XIX) consideran sólo las consecuencias deletéreas de la libertad como peligro y no tienen en cuenta la libertad como valor... Existe una abundancia de condenas sin el tamiz crítico... Con León XIII se da un paso adelante, pero es todavía demasiado moderado. La encíclica *Pacem in terris* llega hasta reconocer en la autonomía y en la libertad de conciencia del que se equivoca un valor positivo... Ahí precisamente está el respeto más auténtico al plano objetivo de las cosas tal y como Dios las ha querido, ya que el mal encuentra siempre lugar en el plan divino de la presente economía creada». Es de advertir que la encíclica *Dignitatis humanae* abandona este planteamiento para basarse simplemente en la dignidad de la persona humana.

[11] Puede leerse a este propósito la *Storia d'Europa* de Croce, citada ya algunas veces en estas notas, que es enteramente un ataque contra la Iglesia como enemiga de la libertad. El libro, reeditado muchas veces hasta nuestros días, mereció ya al publicarse la refutación de De Gasperi, cosa a la que también se ha aludido más arriba, que apareció primero en la revista alemana «Hochland» y después en «Studium» 28 (1932) 248ss., y finalmente en el volumen de sus escritos *(I cattolici dall'opposizione al governo)*. De Gasperi subraya justamente las consecuencias antiliberales de la filosofía idealista hegeliana seguida por Croce,

Una vez más faltaba la aptitud psicológica para distinguir entre los diversos elementos del problema, unidos de forma aparentemente indisoluble en la realidad concreta de la época. Superado el peligro, se inició la labor de clasificación. En ella fue esencial la distinción entre Liberalismo, entendido como concepción total de vida y no sólo como forma de gobierno basada esencialmente sobre la libertad individual, y democracia, sistema político mucho más que filosófico, donde el acento en todo caso va cargado sobre la igualdad y la solidaridad, más que sobre la libertad. El magisterio eclesiástico pasó así de la desconfianza hacia la libertad política a una benévola tolerancia, para llegar después, en un tercer momento, a una aceptación de hecho destinada a convertirse en aprobación positiva. La evolución resulta bastante evidente desde la encíclica *Mirari vos* y el *Syllabus* a las tres encíclicas leoninas y los radiomensajes de Pío XII. Es fundamental a este propósito el radiomensaje de Navidad de 1944 sobre la democracia. El Papa recoge el juicio de la opinión pública sobre este sistema: «La forma de gobierno democrático les parece a muchos un postulado natural, impuesto por la misma razón». Aun cuando el Papa se limita a enunciar un juicio ajeno, el hecho de que no añada crítica alguna a tal afirmación equivale a una aprobación implícita, aunque sea extremadamente cauta e indirecta.

En esta evolución hacia la aceptación positiva de la libertad política influyeron varias causas que ya hemos enumerado. Bueno será, con todo, apuntar otra dis-

con la exaltación y absolutización del Estado; recuerda el antiliberalismo y la intolerancia de muchos estadistas liberales en Alemania y en otras partes, y, por el contrario, la calurosa simpatía teórica y práctica hacia la libertad de muchos católicos y compara la intolerancia de Croce hacia la Iglesia católica con la comprensión de que hace gala un historiador protestante inglés, James Bryce, en su *Modern Democracies*. Al artículo de De Gasperi le falta hacer una distinción fundamental desde el punto de vista histórico, que omite por delicadeza: la actitud de la jerarquía (sustancialmente hostil a la libertad) y la del laicado (sustancialmente favorable).

tinta: el temor al Totalitarismo. Hablando de la última fase de la cuestión romana veremos en seguida cómo el peligro socialista indujo a la Curia romana a ceder en su intransigencia, que en el fondo favorecía al socialismo y perjudicaba a la Iglesia. Se operó así un primer acercamiento al Liberalismo, que a su vez iba rebajando sus aristas más radicales. Luego se presentó otro período: el del Totalitarismo de derecha o de izquierda. La Iglesia reparó en que en la nueva lucha que se estaba avecinando podía serle muy útil el sistema democrático y admitió positivamente las libertades que antes había mirado con desconfianza. Ahora entenderemos lo mucho que hay de verdad en esa síntesis paradójica sobre la historia de la Iglesia que hemos recogido al principio de estas consideraciones. La Iglesia, unida hoy a sus adversarios de ayer, los liberales, ha combatido con ellos contra el socialismo y, al verificarse en este sistema una evolución análoga a la que paralelamente se ha registrado en el Liberalismo, se ha hecho posible también un encuentro con el socialismo. Es más, podemos constatar que incluso con respecto al comunismo se ha verificado una evolución desde el drástico juicio de Pío XI juzgándolo «intrínsecamente perverso» *(Divini Redemptoris)* a la distinción que hace *Pacem in terris* entre sistema económico y presupuestos filosóficos. Esta distinción y clarificación recuerda de cerca la que se operó a propósito de libertad de conciencia y libertad política. La Iglesia con el tiempo aprecia más claramente los diversos aspectos de los problemas, pero sobre todo la misma realidad, en continua evolución, la que permite e incluso impone actitudes sucesivas harto diversas.

VI

EL CONCILIO VATICANO I[1]

Causas

Desde comienzos de su pontificado se había esforzado Pío IX por promover una restauración general de la sociedad cristiana, haciendo resaltar frente al laicismo creciente la corrupción causada por el pecado original y la necesidad de la ayuda sobrenatural. Con este fin se había proclamado en 1854 el dogma

[1] A) Una *bibliografía* óptima en R. Aubert, *Il pontificato di Pio IX* (Turín ²1970) 477-479 y en el volumen del mismo Aubert, *Vatican I* (París 1964) 325-330. Aquí nos limitaremos a breves indicaciones. B) *Fuentes:* Están recogidas en los volúmenes 49-53 de la colección iniciada por Mansi y que figura con su nombre; hay que completarla con muchos documentos no oficiales, recogidos en el volumen VII de la *Collectio Lacensis*. Los documentos vaticanos del Concilio son ya accesibles, pero su consulta se hace difícil debido a lo imperfecto de su sistematización. El 9-XII-1969 se anunció la intención de hacer una edición crítica parecída a la que exíste del Concílio de Trento y organizando un inventario del fondo archivado del Vaticano I. Hay muchos detalles de interés en diarios privados, algunos ya publicados, como el del P. Dehon, editado por V. Carbone (Roma 1962) y el del jesuita P. Franco, feroz intransigente, ahora en trance de edición. C) *Síntesis:* Siguen siendo las mejores todavía: T. Granderath, *Geschichte des Vatikanischen Konzils*, 3 vol. (Friburgo/Br. 1903-1906; francesa, Bruselas 1907); F. Mourret, *Le concile du Vatican* (París 1919); más objetivo, C. Butler, *The Vatican Council*, 2 vol. (Londres ²1962). Menos importantes: E. Cecconi, *Storia del Concilio Ecumenico Vaticano I scritta sui documenti originali*, 4 vol. (Roma 1872); E. Campana, *Il Concilio Vaticano*, 2 vol. (Lugano 1927); entre las síntesis más recientes recordamos las de R. Aubert, tanto en el cap. X del vol. *Il Pontificato di Pio IX*, como en el *Vatican I*, ágil y a la vez sólida reconstrucción. Durante la celebración del Vaticano II y después se multiplicaron los estudios sobre aspectos particulares del Vaticano I desde dos puntos de vista, en especial sobre la contribución de cada uno de los obispos o de los grupos y la postura del concilio y de los teólogos sobre determinados problemas, que en muchas ocasiones no llegaron a discusión pública en el aula conciliar. El valor de estos estudios es muy diverso. Junto a tesis de doctorado, que revelan la mano aún inexperta del principiante, encontramos trabajos sólidos de teólogos consumados (Betti, Thils, Dejafve...)

de la Inmaculada Concepción y con el mismo propósito se había publicado el *Syllabus* en 1864, recogiendo en una síntesis—bajo tantos aspectos discutible y poco feliz—los errores más comunes para que los fieles, alertados, se apartasen de ellos más fácilmente. Pero una condenación pronunciada por el Papa sin la colaboración del episcopado, ¿hubiese sido suficiente? Ante la inminencia de la publicación del *Syllabus* empezó a encontrar mayor consistencia la idea de un concilio. El 6 de diciembre de 1864, dos días antes de la firma de la encíclica *Quanta cura*, en una sesión ordinaria de la Congregación de Ritos, ordenó Pío IX que se retirasen los que no eran cardenales e interrogó a los presentes sobre la oportunidad de convocar un concilio ecuménico. La misma pregunta fue hecha después a todos los miembros del Sacro Colegio. Si hoy, a distancia de un siglo, nos parece el *Syllabus* un intento fallido, no se puede asegurar que Pío IX pensase que su iniciativa había sido un fracaso. Las polémicas provocadas por el documento y las interpretaciones en sentido moderado realizadas por algunos ambientes más o menos cercanos a la Curia no desanimaron a Pío IX ni le hicieron desistir de sus propósitos. Convencido de la bondad de la causa que defendía, pensó más bien el Papa en continuar la obra iniciada, rematándola con la cooperación de todo el episcopado. El dogma de 1854, el *Syllabus* de 1864 y el concilio Vaticano I constituyen, pues, tres momentos sucesivos de una misma campaña, estrechamente unidos entre sí. Se trataba de realizar contra el racionalismo teórico y práctico del siglo XIX lo que Trento había hecho contra el protestantismo en el XVI.

Preparación

No faltaron dudas sobre la oportunidad de convocar un concilio, tanto por las condiciones generales de Europa y las particulares del poder temporal, a punto de quedarse sin el apoyo de los franceses, como

por el temor por parte de la Curia de que se convirtiese en un golpe contra su prestigio. Superadas estas vacilaciones, sobre todo por la intervención del cardenal Reisach y Mons. Manning y, en el último momento, de Mons. Dupanloup, el concilio fue anunciado públicamente el 26 de junio de 1867 durante las fiestas centenarias del martirio de san Pedro. Un año después, el 29 de junio de 1868, fue promulgado oficialmente con la bula *Aeterni Patris* y se abrió definitivamente el 8 de diciembre de 1869.

Fueron llamados al concilio los obispos residenciales, los obispos titulares, los superiores generales de las Ordenes religiosas, los abades *nullius* y los superiores de las congregaciones monásticas; a todos se les otorgó el voto deliberativo, como había ocurrido en Trento. Se discutió sobre la oportunidad de invitar también al concilio a los jefes de Estado, según la costumbre respetada en todas las asambleas conciliares precedentes. Pero los tiempos habían cambiado; Iglesia y Estado estaban separados en muchos países y en otros realizaban los gobiernos una política anticlerical. Por decisión del Papa no se manifestó en la bula de convocación invitación alguna a la autoridad civil, aunque en el último momento se incluyeron unas palabras que hacían posible la cooperación de los gobiernos en los trabajos del concilio.

Se cursó una invitación especial a los obispos orientales separados, pero éstos la rechazaron bruscamente, entre otras cosas por el modo inoportuno como les fue comunicado, que se prestaba a pensar que Roma no guardaba el debido respeto a la dignidad de los orientales. La misma suerte corrió la carta dirigida a los protestantes y acatólicos. Fue considerada como una provocación inútil.

Inmediatamente después del anuncio oficial del concilio, en junio de 1867, se formaron algunas comisiones para preparar los trabajos de la asamblea y evitar los inconvenientes que surgieron en Trento, donde se perdió un tiempo precioso por la falta de trabajos

previos. En las comisiones tomaron parte unos cien consultores, que tenían que redactar los esquemas provisionales de los futuros decretos. Su nombramiento no fue un acierto en cada caso; dos tercios de entre ellos eran teólogos que vivían en Roma; entre el resto faltaban muchos profesores de renombre de varias Universidades alemanas y, sobre todo, estaban ausentes dos lumbreras de la teología del siglo XIX: Newman y Döllinger. El primero fue invitado, pero se excusó con diversos pretextos que en realidad ocultaban su resistencia a colaborar con otros en una gran asamblea. El otro había sido excluido deliberadamente. En compensación había notables teólogos como Hettinger, Hergenröther, Hefele, Franzelin, Perrone y Schrader. De un trabajo asiduo durante dos años, con reuniones cada dos o tres semanas, salieron 50 esquemas. Faltó, sin embargo, una coordinación eficaz que orientase todos los esfuerzos hacia un fin único, subrayase los puntos esenciales y relegase a segundo plano los problemas menos importantes; se caminó un poco al azar con métodos y criterios más bien empíricos. Más graves fueron las limitaciones de la comisión encargada de la disciplina eclesiástica y, por lo menos en parte, de la otra comisión dedicada a las cuestiones políticas y eclesiásticas. Faltó una verdadera intuición y una comprensión real de las circunstancias concretas y de las nuevas situaciones político-sociales. Así se explica que los esquemas presentados por esta comisión tuviesen en cuenta más la tesis que la hipótesis. En cambio, era bastante notable el esquema sobre los errores del racionalismo y el que se ocupaba de la Iglesia, preparado por la comisión doctrinal bajo la guía del P. Franzelin y P. Schrader.

A finales de noviembre de 1869, pocos días antes de la apertura de la asamblea, se publicó el reglamento, que se debía, en gran parte, al historiador de los concilios, Hefele. A diferencia de lo realizado en Trento, donde los Padres mismos habían redactado libremente las normas, en el Vaticano I quedaron impues-

tas desde arriba por la autoridad del Santo Padre. Las normas apuntaban fundamentalmente a estos fines: facilitar un rápido desarrollo de los trabajos, sin perder tiempo en discusiones sobre el procedimiento a seguir, sobre precedencias o asuntos parecidos, que tantas veces se habían planteado en Trento. Se preveía, por otra parte, que los Padres se limitarían a un breve examen de los textos propuestos y que no habría largas discusiones ni votos negativos; por la misma razón no se habló para nada de grupos de trabajo fuera de la asamblea y de comisiones oficiales y se limitaba notablemente la iniciativa de cada uno de los miembros. El derecho de proponer al concilio las cuestiones a discutir quedaba reservado al Papa. Evitando la exposición general sobre un determinado problema, se optaba por presentar inmediatamente a los Padres un esquema de decreto. Podían los Padres presentar sus peticiones a una sola comisión especial, llamada precisamente *de postulatis*, y nombrada directamente por el Papa en lugar de elegirla la asamblea. La comisión se encargaba de examinar las peticiones y dar cuenta de ellas al Pontífice. Los esquemas serían examinados en las reuniones generales; en caso de que fuesen rechazados, se confiaría la nueva redacción a una de las cuatro comisiones o deputaciones (deputación de la fe, de la disciplina, de religiosos y de ritos orientales), compuesta cada una por 24 miembros elegidos por los Padres al comienzo del concilio. Los esquemas así modificados serían de nuevo examinados y aprobados en las reuniones generales y promulgados, luego, en las sesiones solemnes tenidas en presencia del Papa.

Discusiones anteriores a la apertura del concilio

Con el pasar del tiempo, el anuncio del concilio, que en un principio había suscitado cierta adhesión, empezó a provocar en algunos ambientes ligera inquietud y luego creciente agitación. Las polémicas

entre católicos liberales e intransigentes (que el *Syllabus* no había logrado resolver y que sólo la interpretación, un tanto minimista, de Dupanloup había mitigado en parte) rebrotaron de nuevo con fuerza. Afloraba ahora ya el problema de la infalibilidad personal del Papa, cuya definición habían pedido el cardenal Reisach y algunos obispos al responder a la encuesta sobre la oportunidad del concilio. La polémica sobre este tema, más o menos camuflada, estalló con violencia después de la publicación en «La Civiltà Cattolica» de un artículo impreso en el mes de febrero de 1869 con la aprobación explícita del Papa; esta revista semioficiosa daba cuenta en forma positiva de la opinión de algunos católicos franceses, que esperaban no sólo una aprobación positiva y ampliamente desarrollada de las doctrinas expuestas en el *Syllabus* de forma negativa y sintética, sino también la definición por aclamación de la infalibilidad del Papa [2]. Se trataba de tesis extremas defendidas en Francia únicamente por Veuillot y sus más fieles seguidores; pero la aprobación implícita contenida en «La Civiltà Cattolica» creó la impresión de que la Curia participaba de tales tesis, siendo así que en Roma prevalecía una mayor moderación. (Conociendo la correspondencia diplomática vaticana, se ve de sobra cómo la Curia sigue en general una línea equidistante de los extremismos opuestos y se guarda muy bien de compartir las tesis de la extrema derecha. Los documentos pontificios son siempre más moderados que los opúsculos de los defensores a ultranza de los derechos del Papa; es éste un fenómeno que se puede verificar partiendo del Medievo y bastaría para advertirlo comparar la encíclica *Unam sanctam* con los escritos de los defensores de la hierocracia, como Agustín Triunfo o Alvaro Pelayo).

Por el nerviosismo del momento no se caía en la

[2] «Se espera que la manifestación unánime por boca de los Padres del futuro concilio ecuménico las defina por aclamación» («Civiltà Cattolica», 6-II-1869: *Corrispondenza dalla Francia)*.

cuenta de tales cosas y, aun habiendo reparado en ellas, no hubiese sido suficiente para calmar los ánimos de los partidarios de la infalibilidad. Muchos de ellos temían únicamente la inoportunidad de la definición, que podía dificultar las relaciones Iglesia-Estado, radicalizando a los liberales en su oposición y ampliando aún más el abismo entre la Iglesia y la sociedad contemporánea. Una definición por aclamación, como proponía «La Civiltà Cattolica», implicaba obviamente peligros gravísimos, ya que hubiese cerrado toda posibilidad de aclarar el alcance y significado preciso de los términos, así como la de verificar la libertad a la hora de votar de cada uno de los participantes y hubiese podido provocar después polémicas interminables sobre la validez y límites de la definición. Y ¿qué decir si hubiesen prevalecido las tesis de los extremistas, como Manning, hacia las que el propio Pío IX mostraba cierta simpatía, según las cuales era infalible el Papa en todos sus actos, sin distinguir el magisterio ordinario del solemne e infalible? Por lo demás, ¿no había aludido «La Civiltà Cattolica» a una posible definición del *Syllabus?* ¿Se pretendía, pues, resucitar las tesis medievales sobre la hierocracia u otras afines, tratando de condenar una vez más la libertad de conciencia? Mientras que muchos se limitaban a defender la inoportunidad de la definición, iban otros al meollo de la cuestión y consideraban teológicamente inadmisible este dogma por tres clases de argumentos. No todos tenían idea clara sobre la evolución del dogma o, al menos, no gozaban de una auténtica sensibilidad ante este tema y eran contrarios a cualquier nueva definición, sobre todo si no se encontraban en la Sagrada Escritura de modo explícito los términos abstractos y científicos para formular el nuevo dogma. Otros, y entre ellos algunos historiadores alemanes, se apoyaban especialmente en argumentos históricos tomados del comportamiento de Liberio en el siglo IV, durante la controversia arriana, y de Honorio en la controversia mono-

teleta en el siglo VII. Finalmente, los últimos partidarios del galicanismo se aferraban aún a los artículos de 1682 y admitían sólo una infalibilidad pontificia que significase la voluntad jurídica del consentimiento universal de la Iglesia, fuese antecedente o subsiguiente. Mientras que para algunos obispos el problema estribaba en no separar al Pontífice del resto de la Iglesia, la cabeza de su cuerpo, otros temían especialmente que una definición de la infalibilidad personal del Papa constituyese un atentado contra los derechos de los obispos, relegados a un segundo lugar frente al pastor supremo. Algunos expresaban gráficamente esta dificultad insistiendo en que los obispos, llegados a Roma como príncipes de la Iglesia, volverían a sus respectivas sedes convertidos en simples funcionarios de un monarca absoluto de tipo oriental.

Unas semanas después del artículo de «La Civiltà Cattolica», Döllinger, que desde tiempo atrás venía experimentando una evolución en sentido antirromano, publicó en un periódico de Ausburgo, con el seudónimo de *janus*, cinco artículos titulados «El Papa y el concilio», que recogió más tarde en opúsculo. El conocido teólogo criticaba no sólo las tesis extremas defendidas por Veuillot, la doctrina todavía discutible y discutida sobre la infalibilidad, sino el mismo primado de jurisdicción del Papa. La autoridad pontificia es el resultado de usurpaciones cometidas en la Edad Media, sobre todo en tiempo de Gregorio VII. La opinión pública alemana se vio sacudida por estos artículos, y no fue suficiente para calmar los ánimos la refutación que hizo de la tesis de Döllinger poco después un insigne historiador alemán, Hergenröther, en su *Antijanus*. Se trata una vez más de un fenómeno bien conocido, que se repite desde los tiempos de Sarpi hasta nuestros días [3]: los hombres de cultura

[3] Sarpi escribió una *Storia del Concilio di Trento* de sentido jurisdiccionalista y polémico, que tuvo una amplia influencia. La extensa y detallada refutación de Pallavicino no contó con el efecto que correspondía a la seriedad del trabajo. Los ejemplos no faltan, incluso en nuestros días.

media leen de buen grado los libros que atacan lisa y llanamente a una persona o a un sistema y no tienen paciencia para seguir la refutación exacta y minuciosa de las acusaciones.

Contribuyó a acrecentar el nerviosismo de la opinión pública el paso que dio ante los gobiernos europeos a principios de 1869 el canciller bávaro, príncipe Hohenlohe, hermano del cardenal Hohenlohe. Ponía el canciller en guardia ante los peligros que representaba el concilio y sugería la convocatoria de una conferencia internacional que estableciese una línea común de defensa. La circular no tuvo resultado práctico alguno. Mientras Francia siguió mucho tiempo sin definirse y el gobierno italiano llegó a sugerir el 30 de abril hasta «una declaración solemne de los derechos que corresponden a la potestad civil» sobre el concilio, el resto de las potencias decidieron mantener la neutralidad propia, al menos hasta que el concilio no significase un auténtico problema para el Estado. Con razón decía Bismarck que la intervención del Estado en los asuntos del concilio hubiese sido lógica y comprensible únicamente en circunstancias históricas anteriores a la Revolución, superadas ya. Ningún otro concilio, ni en la Antigüedad ni en la Edad Moderna, se desarrolló con tanta libertad con respecto a las autoridades civiles.

En septiembre, los obispos alemanes, reunidos en Fulda para la acostumbrada conferencia anual que celebraban ya desde hacía algún tiempo, enviaron al Papa una carta confidencial insistiendo en la inoportunidad de la definición. Pío IX leyó la carta con fuerte desagrado. En el mismo mes aparecía en Francia un libro del decano de la Facultad teológica de la Sorbona, Mons. Maret, uno de los pocos que todavía osaban defender sin tergiversaciones un galicanismo moderado *(Du concile général et de la paix religieuse)*. Apartándose de Tournely, que atribuía la autoridad suprema de la Iglesia sólo al episcopado, afirmaba Maret que la autoridad de la Iglesia consta de dos ele-

mentos esenciales: uno, el principal, que es el Papa; el otro, el subordinado, que es el episcopado. Por esta razón, la infalibilidad reside en el Papa en comunión con los obispos y no separado de ellos. Maret pretendía brindar a la opinión pública todos los argumentos contrarios a la infalibilidad mientras permaneciese abierta la discusión del problema. En realidad, su actuación (lo mismo que otras intervenciones antiinfalibilistas) favorecieron la definición, ya que, una vez hecha pública la polémica, no podía quedar sin solución, para no fomentar dudas y discordancias entre el pueblo.

Pocos días antes de la apertura del concilio publicó Mons. Dupanloup otro opúsculo: *Observations sur la controverse soulevée relativement à la definition de l'infallibilité au futur concile*, en el que recogía todos los argumentos en contra de la definición. No era necesaria, ya que durante dieciocho siglos había bastado la fe en la infalibilidad general de la Iglesia; en Trento se había prescindido de la definición para no provocar graves disensiones entre los obispos; contra este dogma hipotético había serias dificultades teológicas e históricas; la proclamación de la infalibilidad personal del Papa dificultaría las relaciones con las Iglesias separadas y con los Estados. Una vez más, el escrito no alcanzó los fines que se proponía; contribuyó, incluso, a restar eficacia a las intervenciones del obispo de Orleáns en el concilio.

Hay que recordar que los antiinfalibilistas no eran católicos tibios ni rebeldes. Puesto que la doctrina de la infalibilidad no estaba todavía definida, ejercían un auténtico derecho presentando sus objeciones y, en general, se guiaban por intenciones bien rectas. Por otra parte, constituían una minoría. No sólo en Italia, sino también en Francia, debido, sobre todo, a la influencia de De Maistre y Lamennais, la mayor parte de los eclesiásticos y laicos se inclinaban por las tesis infalibilistas y deseaban de muy buen grado la definición. La teología se orientaba decididamente en esa direc-

ción. En otras palabras, Pío IX vio realmente con mucho gusto el movimiento pro infalibilista y lo apoyó con todas sus fuerzas, especialmente en los últimos días del concilio; pero no puede decirse que el movimiento naciese impulsado por él, y aun menos exacto sería afirmar que fue él quien impuso por su propia voluntad este nuevo dogma a una Iglesia indecisa y contraria [4].

Discusiones durante el concilio

Esta situación quedó bien patente al abrirse el concilio, el 8 de diciembre de 1869. Estaban presentes unos 700 obispos, del millar que componían el episcopado; 150, más o menos, provenían de las naciones de lengua inglesa, 30 de América Latina, 40 de los países alemanes, 50 del Oriente y 200 italianos. El episcopado italiano representaba una tercera parte del mundial, sin que a esta proporción numérica respondiese igual vitalidad. Los obispos se dividieron en seguida en dos grupos: la mayoría infalibilista y una minoría antiinfalibilista. En el primer grupo formaban casi todos los obispos de Italia, España, América, Irlanda, de las misiones y muchos franceses, con otros de Suiza y Bélgica. Destacaba entre ellos monseñor Dechamps, arzobispo de Malinas y sucesor de Sterckx, y entre los ingleses, Mons. Ullathorne y, sobre todo, Manning. A pesar de que muchos no estaban de acuerdo con éste sobre la extensión de la infalibilidad (Manning la entendía en sentido amplísimo), todos profesaban ya de antiguo esta doctrina y pensaban que el concilio era la mejor ocasión para dirimir la cuestión de una vez para siempre.

La minoría antiinfalibilista estaba compuesta por los obispos austríacos, alemanes y húngaros y por no

[4] Cf. A. de Tocqueville a un amigo, el 7-XI-1856: «Le Pape fut plus excité par les fidèles à devenir le maître absolu de l'Église qu'ils ne furent par lui à se soumettre à cette domination. L'attitude de Rome fut bien plus un effet qu'une cause» (E. Ollivier, *L'Église et l'État au Concile du Vatican* (París s.a.) I,314).

pocos obispos franceses. Junto a los católicos liberales, como Dupanloup, Darboy y Maret, encontramos al obispo de Maguncia, Ketteler; al de Viena, cardenal Rauscher; al de Praga, cardenal Schwarzenberg, y a Mons. Strossmayer, obispo de Djaková, en Croacia. Había quienes consideraban inoportuna la definición y quienes ponían objeciones de fondo.

Durante los primeros días tuvieron lugar las elecciones para las cuatro deputaciones mencionadas arriba. Se trataba de un momento decisivo para todo el desarrollo posterior del concilio, ya que de la composición de las deputaciones, y en especial de la de la fe, dependía en gran parte el éxito de las discusiones y la formulación de los decretos. Pío IX y Antonelli hubiesen querido que en las comisiones figurase algún representante de la minoría antiinfalibilista. En cambio, Manning desplegó tal actividad dentro del aula conciliar y, sobre todo, en los pasillos, en la Curia generalicia de los jesuitas y en la redacción de «La Civiltà Cattolica», que la minoría quedó completamente excluida: «No hay que escuchar a los herejes, sino condenarlos», afirmaba. Esta intransigencia radical perjudicó al concilio, provocando cierta irritación por parte de los antiinfalibilistas que se hubiese podido evitar, dando a la opinión pública, y no sin motivo, base para criticar el método seguido por la autoridad responsable, especialmente por desplazar las discusiones del seno de las comisiones al aula conciliar, con el resultado final de la prolongación de los trabajos.

A finales de diciembre comenzaron las discusiones sobre el primer esquema en torno a los errores del racionalismo, redactado muy en especial por los jesuitas Franzelin y Schrader. El análisis se alargó hasta primeros de enero y el resultado fue negativo. El texto se rechazó por oscuro, prolijo, polémico y demasiado conforme con esquemas escolásticos. En consecuencia, la comisión de la fe fue encargada de preparar otra redacción. Esto supuso un golpe para Pío IX; el concilio se encaminaba por un rumbo diverso del que

él había imaginado y sus esperanzas de una aprobación rápida de los esquemas empezaban a desvanecerse. El Papa quedó afectado de nuevo, pero no quiso limitar la libertad de las discusiones, y los Padres, que habían llegado a Roma con el temor de que todo se redujese a un gran espectáculo, constataron con satisfacción la libertad efectiva de que disfrutaba la asamblea, tanto más cuanto que nadie había aludido a la posibilidad de una aprobación de los esquemas por aclamación. Mientras el jesuita Kleutgen, en unión con Deschamps, Pie y Martin, preparaban el nuevo texto, fueron examinadas varias cuestiones disciplinares, pero ningún esquema pasó a la aprobación definitiva. Entre tanto se manifestaron dos tendencias, una apoyando los derechos del episcopado (los orientales, sobre todo, defendían con ardor las prerrogativas tradicionales de sus diócesis frente al centralismo nivelador de Roma), y otra preocupada antes que nada de la autoridad del Sumo Pontífice. Al propio tiempo, se decidió introducir algunas modificaciones en la marcha conciliar para acomodarla a una situación real bastante diferente de la prevista por el reglamento inicial. Se intentó conciliar dos exigencias opuestas: salvar la libertad de las dicusiones y, a la vez, acelerar la marcha de los trabajos. Para ello se decidió que los Padres no presentasen observaciones generales, sino únicamente enmiendas escritas referentes a los textos sometidos a examen; la votación se haría para ganar tiempo, levantándose o permaneciendo sentados; los presidentes del concilio podían poner a votación el fin de una discusión en el caso de que lo solicitasen al menos diez Padres; para la aprobación de un esquema era suficiente la mitad de los votos más uno. Con este último acuerdo se abandonaba el principio de unanimidad moral, seguida anteriormente en la aprobación de los decretos. Era la necesidad la que iba marcando estas modificaciones, que demostraron ser útiles y, sin embargo, no lograron la aprobación general, bien por temor a que se

pretendiese coartar la libertad de los Padres, bien porque así se abandonaba ese principio de unanimidad moral.

El nuevo esquema fue examinado del 22 de marzo al 6 de abril. Durante estos días ciertas palabras de Mons. Strossmayer, que deploraba el escaso irenismo con que se hablaba en los esquemas de los protestantes, provocaron un incidente. Muchos interpretaron su actitud como indiferentismo, tanto más que no parecía posible la buena fe en los intelectuales acatólicos, ni se tenía suficiente sensibilidad para advertir que el tono en que estaban redactados los esquemas podía significar un obstáculo. Por si esto no bastase, Strossmayer se lamentó de las modificaciones introducidas en el reglamento, diciendo que en conciencia no podía aprobarlas. A pesar de estas dificultades, fue aprobado el esquema el 24 de abril con pequeños retoques, introducidos para complacer a Strossmayer, y fue promulgado solemnemente el 12 de abril.

La constitución *Dei Filius* [5], dividida en cuatro capítulos, enseña la existencia de un Dios personal que ha creado libremente el mundo y lo gobierna con su providencia; declara que la existencia de Dios puede conocerse y demostrarse con la fuerza de la razón, a la vez que defiende la necesidad de la revelación; explica la naturaleza de la fe, que es al propio tiempo un don sobrenatural y una adhesión libre de la inteligencia movida por la voluntad; afirma que no existe oposición entre razón y fe. La constitución afrontaba diversos errores contemporáneos, no sólo el ateísmo materialista y el panteísmo idealista. Se condenaba a la vez las doctrinas que exaltan y las que humillan de forma excesiva la naturaleza y los deberes de la razón: el racionalismo, que exagera las posibilidades de la razón hasta negar la posibilidad de cualquier otra forma de conocimiento, excluyendo radicalmente toda revelación sobrenatural, y el tradicionalismo, que, por el contrario, niega a la razón la capacidad de adquirir

[5] DS 3000-3045.

activamente las verdades metafísicas fundamentales, reduciendo su papel a una aceptación pasiva y más bien extrínseca de una verdad comunicada desde lo alto. A la vez se condenaba una tercera posición que, sin negar las fuerzas de la razón ni rechazar la fe, separaba radicalmente una de la otra: el fideísmo, que desliga la fe de cualquier relación con las premisas racionales y niega que la razón vaya por delante de la fe y, asistida por la gracia, prepare el hombre para ella. En conjunto conservaba la constitución un perfecto equilibrio, típico del magisterio eclesiástico, entre las tendencias opuestas, entre los excesos de los que exaltaban y los que despreciaban demasiado la razón. La Iglesia, acusada durante el siglo XIX de menospreciar al hombre, demostraba una vez más su confianza en las fuerzas humanas, aunque reconociese y subrayase sus límites.

Polémicas sobre el esquema de la infalibilidad

Desde el principio del concilio el problema de la infalibilidad preocupaba e inquietaba a todos un poco. La Curia, siguiendo su estilo habitual, no quería ser la primera en plantear la cuestión y esperaba que otros la presentasen. No duró mucho la espera; a finales de diciembre Deschamps comenzó a recoger firmas para un escrito en que se pedía al concilio que afrontase la cuestión. Un mes después unos 400 obispos habían puesto su firma. Los adversarios no permanecieron inactivos y en el mismo período otros 130 obispos firmaron varios postulados antiinfalibilistas, demostrando que un quinto de la asamblea (la mayor parte de los obispos alemanes y austríacos, muchos franceses, algunos americanos y algunos vicarios apostólicos venidos de las misiones del Extremo Oriente) era contraria a la definición. No faltaron intentos de llegar a un compromiso, pero pronto se revelaron estériles, ya que ninguna de las dos partes abandonaba sus posiciones.

A principios de febrero se había manifestado la mayoría a favor de la discusión. Pío IX, tras tres semanas de vacilaciones, determinó a principios de marzo que el concilio afrontase un problema que le afectaba tan de cerca. Los Padres habían recibido durante aquellas semanas un esquema de decreto sobre la Iglesia en el que no había alusión alguna a la infalibilidad pontificia. Tras la decisión de Pío IX se redactó a toda prisa un apéndice que se incluyó en el cap. XI del esquema: ambas cosas iban a ser tratadas y discutidas después de la aprobación de la constitución *Dei Filius*. Pronto se advirtió que, dada la amplitud del esquema y el ritmo más bien lento de las discusiones, el capítulo XI sobre la infalibilidad no podría discutirse antes de la primavera de 1871. ¿Era oportuno, dada la excitación general, esperar todavía un año? A primeros de marzo propusieron algunos Padres que el concilio iniciase inmediatamente el examen del capítulo XI, invirtiendo lo que hubiese sido el orden lógico del trabajo. Las peticiones se multiplicaron durante el mes de abril, pero tampoco en esta ocasión faltaron iniciativas en sentido contrario y hasta movidas por obispos bien conocidos por su fidelidad al Papa. Los mismos presidentes del concilio, entre ellos el cardenal Bilio, principal redactor del *Syllabus*, no eran favorables a la anticipación del tema, y así lo manifestaron a Pío IX. La misma postura fue defendida en tres postulados por un buen número de obispos de Italia central y de la Emilia, siguiendo a los cardenales Corsi y Morichini, bien conocidos por su fidelidad absoluta al Papa. Pío IX no tuvo en cuenta estas opiniones y a finales del mes de abril dio orden de que se comenzasen las discusiones del tan traído y llevado capítulo XI. Para obviar los inconvenientes inevitables de esta inversión, el capítulo fue retocado y ampliado, es decir, fue transformado en una auténtica constitución, dividida en cuatro capítulos sobre la institución del primado y sobre la infalibilidad personal del Papa.

La opinión pública seguía entre tanto con gran inte-

rés los trabajos del concilio, recogiendo las escasas noticias que se filtraban, rompiendo los vínculos del secreto oficialmente exigido a los Padres y no siempre bien cumplido. Era, por lo demás, inevitable que entre 700 personas, aparte los consultores, teólogos, taquígrafos, tipógrafos y cuantos de una u otra forma estaban dentro del concilio, existiese alguno incapaz de reservarse las cosas, tanto más cuanto que en ciertos sectores se pensaba que un reglamento impuesto desde arriba y lesivo para la justa libertad de la asamblea no podía obligar en conciencia. Y más de uno, sobre todo entre los adversarios de la definición, acabó por divulgar algunas noticias, que en seguida corrieron por toda Europa; dada la imposibilidad de verificar la autenticidad de tales noticias y precisar hasta qué punto eran expresión de la mayoría o de un pequeño grupo, el nerviosismo iba creciendo. Empeoraba la situación la falta de comunicados oficiales, cosa que hacía prácticamente imposible incluso a la prensa más fiel a la Curia refutar las noticias falsas y divulgar la verdad. La obligación de secreto impuesta a todos en términos absolutos y la falta de comunicados oficiales manifestó un auténtico error táctico, perjudicial para la causa de la verdad; pero la Curia romana no había caído todavía en la cuenta de la importancia que tenía la prensa en el clima de libertad existente ni había entendido tampoco la necesidad de utilizar los medios adecuados para informar a la opinión pública y educarla. Pío IX tuvo que rendirse por fin a la evidencia y, sin dar disposiciones generales, autorizó a algunos Padres a comunicar fuera del concilio todo lo que juzgasen oportuno.

En Roma y por toda Europa continuaban las polémicas. En los círculos romanos luchaban por la definición Veuillot y los redactores de «La Civiltà Cattolica». El director de «L'Univers» era considerado como persona de casa por los redactores del órgano semioficioso del Vaticano y acudía a menudo a comer con los jesuitas. En la otra ribera, Dupanloup, rodea-

do de un ejército de secretarios, no cejaba en su empeño de impedir la definición. Fuera de Roma, el oratoriano Gratry publicó a principios de 1870 unas *Cartas abiertas a Mons. Deschamps* en las que, basado sobre todo en argumentos históricos, trataba de demostrar que la tesis de la infalibilidad personal del Papa era fruto de falsificaciones y fraudes. Gratry no tenía ninguna preparación histórica especial y fue en seguida descalificado por las respuestas del mismo Dechamps, de Guéranger y de Veuillot; pero la excitación siguió subiendo de punto. Montalembert habló del ídolo que estaban fabricando en el Vaticano y ante el cual se iba a sacrificar la justicia, la verdad, la razón y la historia. En Alemania volvió Döllinger a sus ataques de la primavera anterior y con el nuevo seudónimo de *Quirinus* publicó a partir de diciembre de 1769 en el *Allgemeine Zeitung* varios artículos que fueron recogidos más tarde con el título de *Cartas romanas*. El teólogo alemán tenía en Roma muy buenos colaboradores, como su discípulo lord Acton, que le informaba de cuanto ocurría en San Pedro: pero su mente, cada vez más excitada y amargada, tergiversaba o interpretaba subjetivamente las noticias (por lo demás, no siempre del todo objetivas) y acabó ofreciendo a sus lectores un cuadro inaceptable de la situación histórica, aunque no careciese totalmente de fundamento. Según él, Pío IX era esclavo de su propia ambición, daba oídos únicamente a personas incapaces y se preocupaba sólo de su gloria y no del verdadero bien de la Iglesia, a la que estaba empujando a la ruina.

Por otra parte, también las autoridades civiles estaban inquietas por la noticia de que el esquema sobre la Iglesia contenía un capítulo sobre las relaciones entre ambas sociedades, civil y religiosa, y sobre el poder de la Iglesia en los asuntos temporales, redactado conforme a las tesis tradicionales y muy poco sensible a la nueva situación histórica. Italia trató nuevamente, sin resultado, de lograr cierta autoridad en el campo internacional proponiendo en vano una declara-

ción colectiva de los diversos países; el gobierno austríaco presentó una nota de protesta a la Santa Sede y el francés llegó a enviar un amplio «promemoria» con diversas peticiones. El cardenal Antonelli, que no compartía en este caso la intransigencia de su Soberano, hubiese seguido e impuesto de buen grado una línea moderada, pero el Papa, que a lo largo de todo el concilio no hizo mucho caso de los consejos de su secretario de Estado, siguió por el camino elegido sin preocuparse para nada de las protestas de diversos países. Los hechos le dieron la razón: poco después, Francia, donde se había formado un nuevo gobierno, declaró que respetaría plenamente la libertad del concilio. Los demás países no dieron otros pasos.

En el interior del concilio habían sido divulgados algunos opúsculos contrarios a la definición. El P. Querella, jesuita, exhumó la vieja tesis de Bossuet sobre la infalibilidad como prerrogativa de la sede y no de la persona; Hefele insistía en el caso del papa Honorio, consiguiendo, al menos, demostrar la falsedad de la tesis de Manning sobre la infalibilidad de todas las intervenciones pontificias; el cardenal Rauscher repetía la tesis de la infalibilidad subordinada al consentimiento de la Iglesia universal. Naturalmente, la prensa intransigente, los obispos y los teólogos de la mayoría refutaban a los adversarios y exponían los argumentos contrarios. El resultado final de todas las polémicas quedó fijado gráficamente en el dicho tan frecuentemente repetido aquellas semanas: *Quod inopportunum dixerunt, necessarium fecerunt.* ¡La decisión se hacía ya, más que oportuna, de todo punto necesaria!

La discusión sobre la infalibilidad se prolongó dentro de una gran tensión del 13 de mayo al 18 de julio. Según la praxis habitual, se tuvo una primera discusión sobre el esquema visto en conjunto. Entre los oradores destacaba Deschamps, quien, evitando las tesis radicales defendidas por Manning y Veuillot, declaró que la infalibilidad no es una prerrogativa que

competa al Papa como persona privada, sino en cuanto cabeza de la Iglesia, y que está subordinada a algunas condiciones concretas. Para defender la tesis contraria, adujo Hefele una vez más el caso de Honorio. A principios de junio varios Padres, valiéndose de la facultad concedida por el nuevo reglamento, lograron que se votase el fin de la discusión general; decisión muy oportuna porque acababa con una serie de discursos que nada nuevo añadían, pero que provocó, naturalmente, las protestas de la oposición. En 6 de junio dio comienzo la discusión de cada uno de los capítulos; los dos primeros fueron examinados rápidamente, sin que surgiesen dificultades especiales.

El tercer capítulo, sobre el primado de jurisdicción, consumió una semana, desde el 8 al 15 de junio. El problema de las relaciones entre el poder del Papa y el de los obispos había sido discutido ya en concilios del siglo XV: en Constanza había prevalecido la tesis conciliar, en el sentido explicado en el tomo I de esta obra, pero en el de Florencia (1439) se había definido explícitamente el primado del Papa [6]. Debido a las circunstancias históricas del momento, la definición florentina no había tenido gran influencia en la historia de la Iglesia y hasta puede decirse que pasó casi inadvertida. En Trento había vuelto a aflorar la cuestión, pero se había preferido evitar una polémica al respecto para no agudizar más las fuertes tensiones ya surgidas. Después de Trento había continuado la lucha entre las fuerzas centrípetas y las centrífugas, alcanzando su última fase durante el pontificado de Pío IX, que tomó toda una serie de iniciativas para aislar a los obispos filogalicanos y a eliminar los textos de Derecho Canónico que no se inspirasen rígidamente en las tesis romanas; se propuso igualmente apoyar la introducción de la liturgia romana en todas las diócesis, eliminando las costumbres que no se adaptasen al derecho común y promoviendo grandes concentraciones y manifestaciones del episcopado pre-

[6] DS 1307.

sente en Roma en torno al Papa (1854, 1862, 1867); con la misma intención respaldó la intervención de las congregaciones romanas en los asuntos de las diversas diócesis, evitando todo lo que pudiese recordar el separatismo, aunque fuese lejanamente, y por más que se tratase de iniciativas que podían ser útiles, como concilios o conferencias episcopales nacionales. Se prohibieron aquéllos y se toleraron las conferencias sin gran entusiasmo [7]. La constitución *Pastor Aeternus* no representaba, pues, un acontecimiento improvisado, sino la conclusión lógica e inevitable de un proceso histórico secular. La definición repite al pie de la letra las palabras del Florentino, añadiendo, a sugerencia del austríaco Rauscher y del francés Freppel, algunas palabras que indicaban con mayor claridad cómo pueden coexistir el poder pontificio y el de los obispos. El Papa posee la autoridad suprema de jurisdicción en toda su plenitud; así quedan condenadas las tesis febronianas, que reducen la autoridad pontificia a un poder de inspección y dirección, y las de Maret, que asignan al Papa sólo una parte del poder supremo. El poder papal queda designado con diversos términos: ordinario, inmediato, realmente episcopal, sobre todos, fieles y pastores, no sólo en lo que se refiere a la fe y a las costumbres, sino también en todo lo que dice relación con la disciplina y el régimen de la Iglesia [8]. Los obispos, por otra parte,

[7] Cf., sobre toda esta ofensiva centralizadora, R. Aubert, *op. cit.*, n. 214-217. Muy instructivas son también las cartas del 17-V-1849 al episcopado alemán y francés *(Coll. Lac.*, V, col. 994-996), que deshacen la idea de un concilio nacional. Los verdaderos motivos de la oposición, a pesar de todo, no aparecen indicados en las dos cartas. Cf. las interesantísimas instrucciones a los nuncios de Francia, Garibaldi, Sacconi, Chigi al comienzo de su misión, inéditas *(Arch. Seg. Vat.)*, con un verdadero plano estratégico antigalicano, y las cartas de Mons. Corboli Bussi al nuncio en París, Fornari, del 21-XI-1848 (firmada por el cardenal Soglia), y al nuncio en Munich, Sacconi, del 7-XII-1848 (A. S. V., *Ep. ad Princip.*, 264, 1849, n.264, *positio)*.

[8] DS 3060: «Enseñamos y declaramos que por disposición divina la Iglesia Romana tiene el primado de potestad ordinaria

no son simples funcionarios, subordinados al Papa y puros ejecutores de sus directrices, sino que como sucesores de los apóstoles gozan también ellos de un poder de jurisdicción episcopal ordinario e inmediato. El problema, con todo, no quedaba resuelto de forma clara y definitiva y permanecían en pie varias dudas sobre el modo de coexistencia de ambos poderes, designados los dos con los mismos adjetivos de ordinario, inmediato y episcopal.

El 15 de junio empezó la discusión del capítulo 4, relativo a la infalibilidad. El sector extremo de los intransigentes no había renunciado aún a sus esperanzas de dar a la definición la máxima extensión posible, y el mismo Papa, debido a su carácter y a su insuficiente formación teológica, estaba un poco vacilante, sin querer imponer al concilio su opinión personal ni privarle de libertad, pero deseando a la vez que la infalibilidad fuese aceptada en un sentido más bien amplio. En una audiencia otorgada el 2 de junio al director de «La Civiltà Cattolica», P. Piccirillo, que durante aquellos meses estuvo en estrecha relación con el Papa, observaba Pío IX «que hay que hacer algo más, que ha dejado en libertad a los deputados *de fide*, pero que les volverá a insistir que tengan en cuenta lo que hacen». La misma fuente que refiere estas palabras de excepcional gravedad apuntaba poco antes: «Ciertamente sería muy poco afirmar sólo esta infalibilidad *(ex cathedra)*, que dejaría falibles innumerables actos de la autoridad pontificia ordinaria, muchas encíclicas doctrinales y, entre otras cosas, el *Syllabus*, Apunta como razón intrínseca que las definiciones puramente doctrinales *in rebus fidei* son rarísimas y, finalmente, que esta doctrina está ya definida en una encíclica de Pío IX» [9]. Queda claro que

sobre todas las otras y que este poder de jurisdicción del Pontífice Romano, que es verdaderamente episcopal, es inmediato sobre todos los fieles y pastores de cualquier rito y dignidad...» (cf. también DS 3059 y 3064).

[9] Del diario del P. G. Franco en la CC, en trance de edición. Amplios extractos del diario en G. Caprile, «*La Civiltà Cattolica*»

los jesuitas de «La Civiltà», más radicales que muchos otros de sus colegas, trataban y, no sin resultado, de influir en el Papa.

Las discusiones, que avanzaban entre el calor del verano romano y en medio de una tensión siempre creciente, se encaminaron lentamente hacia una solución del problema. Las tesis extremistas de Manning y de los jesuitas fueron abandonadas sin vacilación alguna y el mismo Papa no volvió a insistir en ellas. Las dificultades nacieron de la tenacidad inflexible con que la minoría se batió hasta el último momento para lograr una mención explícita de la necesidad del consentimiento de los obispos antes de que una decisión pontificia pudiera considerarse infalible. Los esfuerzos obstinados de la minoría resultan más comprensibles si se tiene en cuenta que muchos abrigaban la secreta esperanza de una interrupción repentina del concilio. Añádanse algunos incidentes de procedimiento, inevitables en una asamblea tan amplia y con una atmósfera meteorológica y psicológicamente tan caldeada, pero que exasperaban los ánimos muy especialmente por la dosis de verdad que indudablemente contenían sus tesis (el vínculo no jurídico, sino ontológico entre el magisterio pontificio y el episcopal). El 11 de julio el obispo Gasser, relator de la comisión de la fe, en un discurso de cuatro horas, explicó minuciosamente el significado de la constitución: la infalibilidad del Papa tiene idéntica amplitud que la infalibilidad de la Iglesia; no se define que afecte también a los hechos dogmáticos, sino en lo que concierne a las verdades reveladas.

El 13 de julio fue votado el esquema en su conjunto. Unos cincuenta Padres no tomaron parte en la sesión, y de los 601 presentes, 88 dieron voto negativo *(non placet)*, mientras 62 lo aprobaban *iuxta modum;*

al Concilio Vaticano I, en CC, 1969, 333-341, 538-548. El P. Liberatore, con la ayuda del P. Ballerini y de otros dos teólogos conciliares, había impreso y presentado al Papa a finales de mayo una enmienda en este sentido.

aun admitiendo que entre estos 62 hubiese algunos intransigentes descontentos con la moderación que caracterizaba el esquema, casi una cuarta parte de la asamblea se manifestaba contraria. La lucha se hacía cada vez más dura. Algunos obispos italianos infalibilistas insistieron al Papa para que se procediese sin vacilaciones, y uno de ellos, en una carta a Pío IX del 14 de julio, tras haber observado que «nada se ha ganado con la condescendencia usada con el partido de la oposición», sugirió una clarificación inequívoca del texto del decreto, añadiendo después la frase: *ideoque eiusmodi Romani Pontificis definitiones esse ex sese irreformabiles*, estas palabras: *quin sit necessarius consensus episcoporum, sive antecedens, sive concomitans, sive subsequens.* Pío IX, irritado ante el resultado de la votación del 13 y nada contento del comportamiento del presidente de la comisión de la fe, cardenal Bilio, que trataba por todos los medios de llegar a un acuerdo con la minoría, le envió inmediatamente una carta con estas secas palabras: «Lea el cardenal Bilio las observaciones adjuntas y procure hacer uso de ellas. Tenga por seguro el cardenal de que en este caso es más cierta que nunca la afirmación de que *ubi non est auditus, ne effundas sermones*». La misma letra revela la excitación del Papa en el momento de escribir esta nota. Bilio leyó y obedeció; en el texto se introdujeron las palabras *non ex consensu Ecclesiae.* A pesar de ello, el día siguiente, 15 de julio, una comisión de cinco obispos de la minoría infalibilista, encabezados por el arzobispo de París, Derboy, y por el obispo de Maguncia, Ketteler, se presentó directamente ante el Papa para pedirle la supresión de las palabras del capítulo III, que condenaban directamente la tesis de Maret y el añadido en el capítulo IV, sobre la necesidad del consentimiento de los obispos. Pío IX acogió con benevolencia a los obispos, pero se mostró reticente y evasivo, evitando hacer declaraciones. El mismo resultado tuvo la gestión de Rauscher, que el 16 por la mañana pidió al Papa se difiriese la

votación final y se reexaminase todo el problema, y la de Dupanloup, que el 16 y 17 envió al Papa dos cartas en el mismo sentido. «Mentes obnubiladas por el orgullo», escribió Pío IX en uno de sus habituales desahogos en el reverso de otro escrito de Dupanloup de estos mismos días. La inflexibilidad del Papa, imponiéndose y sobreponiéndose a la comisión de la fe, favorable a la conciliación, había desarticulado la tenaz oposición de la minoría.

El 16 de julio fueron aprobadas las palabras *ex sese non ex consensu Ecclesiae*, introducidas el 14 por la tarde. La víspera de la votación definitiva, que debía tener lugar en presencia del Papa, la minoría, tras una larga discusión, decidió no tomar parte en la sesión y ausentarse inmediatamente de Roma. Cincuenta y cinco obispos comunicaron al Papa esta decisión en carta firmada.

El 18 de julio, en medio de un terrible huracán y de las más densas tinieblas que de repente invadieron la basílica, fue leído el texto definitivo de la constitución *Pastor Aeternus* y se procedió a la votación. De los 535 obispos presentes, 533 dieron su aprobación; los dos únicos obispos contrarios se sumaron en seguida al parecer unánime de sus colegas. Pío IX sancionó inmediatamente el decreto, y entre la oscuridad general se cantó con entusiasmo el *Te Deum*.

El día siguiente estalló la guerra entre Francia y Prusia y la mayor parte de los obispos juzgó oportuno ausentarse de Roma. Durante el verano, antes del 1 de septiembre, tuvieron lugar algunas sesiones en las que participaron un centenar de Padres. El 20 de septiembre fue ocupada Roma por las tropas italianas y el 20 de octubre el concilio quedó suspendido por tiempo indeterminado.

La adhesión del episcopado y el cisma de los viejos católicos

Los obispos que no quisieron tomar parte en la sesión del 18 de julio se adhirieron más o menos pronto al nuevo dogma. Los primeros fueron los franceses, que escribieron al Papa bien aceptando sin comentarios las decisiones del concilio, como el cardenal Mathieu, o manifestando sinceramente la amargura que les costaba la sumisión, como Darboy, o confesando su fe por encima de cualquier polémica, como monseñor Maret. «J'adhère purement et simplement au decret du 18 Juillet. C'est surtout la question d'opportunité qui nous teneit au coeur, ou plutôt à l'esprit. Je sais bien que les hommes ne sont pas forts... et que Dieu n'a pas besoin d'eux, mais pourtant il s'en sert quelque-fois. Enfin c'est fait!», escribía Darboy, que pocos meses más tarde concluiría su carrera en una dramática catarsis, cayendo bajo el plomo de los comuneros parisienses, junto con otros sacerdotes de diversas tendencias, pero de la misma fe. Maret, por su parte, escribía: «Dans la guerre effroyable que l'atheisme fait à Dieu, la cité de Dieu doit rester une. Tous les sacrifices d'opinions et de vues particulières doivent être faits à cette unité. Avec le secours de la grâce je tiendrai toujours à cette unité par le fond de mon coeur...» Algo más lenta fue la adhesión de los obispos austríacos y alemanes, que, no obstante, acabaron no sólo confesando su fe común, sino solicitando la adhesión explícita de los profesores de teología. Döllinger no quiso admitir el nuevo dogma y fue excomulgado el 17 de abril de 1871. El grupo de discípulos que le fue fiel se reunió en Munich en un congreso que, desbordando al maestro, no se limitó a rechazar el dogma de la infalibilidad, como hubiese deseado Döllinger, sino que confirió a la secta apenas nacida un estatuto jurídico propio y un verdadero jefe que recibió la ordenación episcopal de los jansenistas cismáticos de Holanda. Rápidamente se orientó la nueva Iglesia hacia posiciones extremistas, introduciendo profundas

innovaciones dogmáticas y disciplinares, que contrastaban netamente con el espíritu de sus fundadores y con los propósitos iniciales de mantenerse fieles en todo a las viejas tradiciones que Roma había traicionado.

El gobierno austríaco, dentro del cual prevalecían los liberales, encontró pronto un pretexto para denunciar el concordato de 1855, bastante impopular. El concordato había sido estipulado con un Papa que no se presentaba como infalible y ahora, al arrogarse una de las dos partes una posición sustancialmente diferente a la antigua, desaparecía la obligación de mantener el pacto firmado anteriormente. Fue inútil que Antonelli tratase de demostrar que la definición de un dogma no introduce una nueva verdad, sino que manifiesta de forma más solemne y explícita todo lo que de siempre estaba incluido en el depósito de la revelación.

Juicio global sobre el Vaticano I

a) El concilio en sí mismo.

1. Desde el final del Tridentino (14 de diciembre de 1563) hasta el primer anuncio del concilio Vaticano (6 de diciembre de 1864) habían pasado trescientos un años; nunca había existido un intervalo tan largo entre dos concilios. En realidad, esta «vacación» respondía a una necesidad histórica. Si hubiese habido un concilio en el siglo XVII o en el XVIII, bajo Luis XIV o José II, cuando el Absolutismo estaba en su vértice, los obispos hubiesen actuado más como representantes de los soberanos que como pastores de sus respectivas diócesis. El concilio no hubiese tenido libertad alguna y se hubiese confirmado la división de la única Iglesia católica en diversos grupos nacionales. Esta situación sólo cambió notablemente por influencia de la Revolución Francesa: los obispos, o eran nombrados libremente por Roma, como en los Estados Unidos, Bélgica, Irlanda e Inglaterra, o goza-

ban de mayor independencia, como en Austria después de 1855, y, sobre todo, se ocupaban mucho más de la labor pastoral que de los asuntos políticos y económicos. Por fin comenzaban los tiempos a ser favorables a la convocación de un concilio.

2. Si es cierto que el concilio no se vio influido por presiones externas de las potencias católicas, ¿puede afirmarse que disfrutó de una verdadera libertad interna? ¿No se vio, por el contrario, dominado por la firmeza con que Pío IX supo rechazar los intentos de la oposición antiinfalibilista y alcanzar las metas que deseaba tan ardientemente para acrecentar su prestigio y su autoridad? Pensemos en la imposición desde arriba del reglamento y en el derecho de los presidentes a votar la interrupción de las discusiones, en el abandono del criterio de unanimidad moral y en las presiones que el propio Papa ejerció en la etapa final de los trabajos. El problema existe y ha tenido, naturalmente, respuestas diversas. Con todo, cabría afirmar que el concilio gozó de una libertad que, si no era completa, era al menos suficiente para que las diversas tendencias se manifestasen con claridad y midiesen sus respectivas fuerzas; para que las decisiones ocurriesen de forma válida y la voluntad de la mayoría fuese respetada. El reglamento conciliar, con las modificaciones que se introdujeron en marzo, limitó ciertamente la libertad de palabra, pero se trataba de una disposición necesaria para no prolongar las discusiones sin límite. Tampoco se puede condenar el abandono del principio de unanimidad moral, demasiado difícil de alcanzar, sobre todo al crecer el número de los participantes considerablemente, pasando de los 225, que habían firmado los últimos decretos tridentinos, a 700 en números redondos. Sea cual fuere el juicio sobre el comportamiento de Pío IX, las mismas ardientes polémicas que escoltaron el concilio hasta sus últimos días y la presencia de una considerable oposición parecen demostrar la existencia de una auténtica libertad. No hemos de olvidar, además,

que el mismo Pío IX acogió posteriormente con muestras de gran benevolencia a representantes de la oposición como Mons. Ketteler, y que no faltaron a algunos otros ascensos y recompensas.

3. La misma oposición, por medio de la dialéctica propia de toda discusión, significó una contribución muy útil. Mérito suyo indiscutible fue el haber eliminado las tesis extremas y facilitado el logro de un justo equilibrio [10]. Es cierto que no faltaron maniobras que revelan una mentalidad humana, como tampoco faltó un celo sincero por la defensa de la verdad y de los derechos, tanto del Papa como de los obispos. En el resultado final influyeron tanto los sentimientos demasiado naturales cuanto las intenciones más rectas de los Padres.

4. En cuanto a la conducta del Papa, hemos de distinguir dos momentos: el principio y el final del concilio. Durante los primeros meses se mostró Pío IX perfectamente neutral, esperando que la verdad se abriese camino por sí misma, manifestando igual benevolencia para con todos y esforzándose únicamente en captarse la simpatía de los obispos más reticentes por medio de contactos personales. Ya a partir del mes de marzo empezó a cambiar su comportamiento bajo el influjo del nuevo clima que estaba cundiendo en la asamblea. En su espíritu empezó a insinuarse una tensión: decidido a sacar adelante la definición, y posiblemente en términos bastante amplios, se aisló del concilio real y se enfrentó con varios cardenales. El consejo de presidencia quedó reducido a un simple instrumento ejecutivo, se acentuaron las divergencias con Antonelli, con el cardenal Corsi y con Bilio y paralelamente creció su desconfianza hacia la minoría, sobre la que Pío IX, entre los meses de marzo y de

10 Mons. Ullathorne observó con mucha razón (cf. C. Butler, *op. cit.*, II, 64): «Yo creo que la oposición es providencial, tanto para la garantía del estudio investigador como para el éxito en el equilibrio de la expresión de los decretos... Creo realmente que estamos contribuyendo a una mejor comprensión del sentido preciso y exacto de toda la cuestión».

junio, expresó, dejándose llevar de su temperamento, algunos juicios ásperos y profundamente injustos [11].

b) Resultados del concilio.

La interrupción súbita de los trabajos y la suspensión indefinida del concilio impidieron el desarrollo de casi todo el programa previsto. De cincuenta esquemas sólo dos llegaron a la meta final y la mayor parte ni siquiera se discutió en el aula. Con todo, no faltaron algunos frutos concretos.

1. La definición de la infalibilidad y la paralela del primado de jurisdicción sobre toda la Iglesia (de igual importancia, si no mayor que la primera, aunque al principio pasó casi inadvertida) sofocó los últimos residuos del galicanismo decadente, aunque no del todo apagado; estimuló el proceso de centralización, ya de tiempo atrás en curso, y reforzó la autoridad del papado precisamente en un momento en que abundaban los ataques contra él. No carece de profundo significado la coincidencia de estos dos acontecimientos: la definición de la infalibilidad y la del primado de jurisdicción sobre toda la Iglesia por parte del obispo de Roma y el fin de su poder temporal. El papado, declarado muerto o moribundo por los radicales, como Manzini, o los moderados, como Ricasoli [12],

[11] Véanse el breve a Guéranger del 31-III-1870 y el discurso para el aniversario de su elección de junio de 1870. En el primero abomina el Papa de cuantos «llevaban su impudicia hasta designar con el nombre de partido ultramontano el conjunto de la familia cristiana que no piensa como ellos»; en el segundo ataca a los antiinfalibilistas porque, «llenos de audacia, locura, irracionalidad, imprudencia, odio y violencia, se sirven para estimular a sus secuaces de los medios que suelen usarse en las asambleas populares para arrancarles los votos...».

[12] «El papado está mustio..., el catolicismo está apagado...» (G. Mazzini, *Dal Papa al Concilio*, en *Scritti*, ed. naz. vol. 39, 132). Incluso un moderado como Ricasoli no excluía la posibilidad de un fin próximo del papado: el 10-III-1874, tras hablar del fin del poder temporal (este detalle demuestra que Ricasoli no aludía a un posible fin próximo del poder temporal), escribía: «Du sommet du Gianicolo, assis sur la terrasse de mon Casino, je regarde au Vatican, au Quirinal et au Colisée... et je trouve bien admissible l'idée de contraposer aux ruines de la Rome païenne

a través de un doloroso proceso de purificación se liberaba de las escorias y superestructuras y salía fortificado de la tempestad. El 20 de septiembre hacía más válida y urgente la tarea del 18 de julio.

2. La interrupción del concilio impidió el examen del problema de las relaciones entre la autoridad del Papa y la de los obispos, con no pocos inconvenientes teóricos y prácticos. Por otra parte, la teología del siglo XIX no estaba del todo madura para afrontar con fruto el difícil trabajo de iluminar el genuino concepto de Iglesia. Bastaría para convencerse de ello confrontar el esquema sobre la Iglesia del Vaticano I con la constitución *Lumen gentium* del Vaticano II. Será este último concilio el que remate la tarea interrumpida, estableciendo el equilibrio entre las ventajas de la centralización y las inevitables exageraciones, coordinando el primado romano y los derechos del episcopado y ensamblando en armónica síntesis el aspecto místico y el jurídico de la Iglesia.

3. Los esquemas preparados con notable fatiga se revelaron utilísimos para los canonistas, que a principios del siglo XX se enfrentaron con la ímproba tarea de la codificación del Derecho Canónico. Sólo entonces quedó patente la fecundidad del Vaticano I, latente hasta ese momento.

4. La presencia simultánea en Roma de tantos obispos y sus frecuentes contactos propiciaron el desarrollo de una mayor sensibilidad para con los problemas del momento. El apostolado y la cura pastoral fueron los que más ventajas obtuvieron de tales contactos.

En conclusión, el Vaticano I significó para la Iglesia un bien innegable, aunque en muchos aspectos

les ruines de la Rome papale. Un jour viendra... destiné à nous montrer le Vatican dans de telles conditions que, comparées aux actuelles, on pourra dire de lui ce qu'on dit de tout monument ancien, dont l'âme n'existe plus que dans le souvenir et dans les pages de l'histoire» (B. Ricasoli a E. Naville, 10-III-1874, en M. Tabarrini-A. Gotti, *Lettere e documenti del Barone B. Ricasoli* [Florencia, 1887-1895] X 304-305).

sólo indirecto. Desde otro punto de vista, se puede afirmar que el Vaticano I no inauguró ninguna nueva época en la historia de la Iglesia, como había ocurrido con el Tridentino y como sucedería después con el Vaticano II, pero llevó a sus últimas consecuencias las tendencias que, presentes ya en Trento, no habían logrado desplegar toda su virtualidad debido a circunstancias históricas poco favorables. El Vaticano I queda, pues, de lleno en la época tridentina, definitivamente clausurada por el Vaticano II.

SUGERENCIAS PARA UN ESTUDIO PERSONAL

Pueden confrontarse con provecho los esquemas preparados para el Vaticano I con los del Vaticano II. Piénsese, por ejemplo, en el esquema sobre las relaciones de la Iglesia con el Estado del Vaticano I y en la declaración *Dignitatis humanae* del Vaticano II, en el esquema sobre la Iglesia y en la constitución *Lumen gentium*, en el postulado sobre los judíos presentado en el Vaticano y en la declaración sobre las religiones no cristianas. Por otra parte, podrían analizarse las lagunas demostradas tanto por los Padres como por los teólogos: de la cuestión social, que ya había revelado su gravedad, ni siquiera se habló, y el socialismo les pareció a algunos un error insignificante, que no merecía la atención de toda un aula conciliar. Otro problema interesante es el de las relaciones entre la mayoría y la minoría: ¿se trató de un intento de aplastamiento de la minoría por parte de la mayoría o, más bien, de un esfuerzo justo de la mayoría por defender sus derechos? Puede compararse el comportamiento seguido por Pablo VI para con la minoría con el que siguió Pío IX. Ya se ha estudiado bastante, quizá más de lo que el asunto lo merecía, la contribución de los diversos grupos episcopales: en todo caso, el estudio revela las tendencias, la madurez o la apertura insuficiente de estos grupos. En este terreno son de gran interés las equilibradas páginas de M. Maccarrone, *Il Concilio Vaticano I e il «Giornale» di Mons. Arrigoni*, 2 vol. (Padua 1966). Los italianos, por el ambiente tan diferente de sus pequeñas diócesis, en algunos aspectos tan desconcertante, se sintieron perdidos y acomplejados y no tuvieron en ningún momento una actuación de primera fila. En compensación es de advertir su moderación y su superioridad clara sobre el episcopado francés, por lo menos en un punto: nunca hubiesen recurrido al gobierno italiano para que presionase sobre la Curia, como lo hizo, en cambio, Derboy con su gobierno. En este sentido aparecen del todo injustas las sospechas y prevenciones que gravaban sobre algunos obispos, acusados de liberalismo sólo porque se manifestaban un poco menos cerrados que los otros.

Una última observación. Pueden parangonarse también los juicios hechos sobre el Vaticano I por los historiadores más conspicuos, como Aubert y Lortz. El primero observa (*Vatican I*, 248): «La constitution *Pastor Aeternus* ne contient guère de neuf par rapport à ce qu'enseignait déjà du pape la theologie classique au XIII^{e} ou au XVI^{e} siècle, et la condamnation solennelle du gallicanisme n'était pas indispensable, car il était frappé a mort depuis le milieu du XIX^{e} siècle. Elle a eu cependant le mérite de couper les ailes au néo-ultramontanisme, en restraignant dans des limites très strictes le champ d'application de l'infaillibilité pontifical». Para Lortz, por el contrario, «la definición representaba la conclusión de un grandioso ciclo, que había tenido como punto de partida el primado de Pedro... El programa de

Gregorio I y de Gregorio VII encontraba ahora su remate. Se había llegado al vértice. El galicanismo de cualquier signo quedó liquidado... La esencia del catolicismo quedaba iluminada con toda claridad y de una vez para siempre».

Estos dos juicios corresponden sustancialmente a dos tendencias presentes siempre en la historiografía eclesiástica y en la vida misma de la Iglesia.

El centenario del Vaticano I ha renovado el interés por los dogmas del 18 de julio, vistos, naturalmente, desde la óptica que nace de la distancia cronológica y de las nuevas orientaciones eclesiológicas. Tres son los interrogantes que han llamado la atención de teólogos e historiadores: el condicionamiento histórico de los dogmas de la infalibilidad y del primado, ¿en qué medida la situación especial de la Iglesia hacia 1870, asediada material y espiritualmente, influyó en el proceso que llevó a la definición?; la verdadera mentalidad de la minoría, que no estaba integrada únicamente por inoportunistas, aunque se dijese entonces otra cosa, sino que oponía dificultades teológicas concretas, ¿en qué medida adelantaba determinadas tesis del Vaticano II? El postrer interrogante se relaciona con la posibilidad y límites intrínsecos de una definición infalible. Cf. sobre el primer tema los artículos de V. Conzemius, *¿Por qué tuvo lugar en 1870 la definición del primado pontificio?*, en «Concilium» 64 (1971) 69-78 (todo el número está dedicado al tema), y en sentido contrario, G. Martina, *Il Concilio Vaticano I e la fine del potere temporale*, en «Rassegna storica toscana» 16 (1970) 131-150. Sobre el segundo tema, cf. V. Conzemius, *Katholizismus ohne Rom. Die altkatholische Kirchengemeinschaft* (Einsideln 1969), especialmente 13-44, 139ss.; id., *Die Minorität auf dem ersten Vatikanischen Konzil. Vorhut des zweiten Vatikanums*, en «Theologie und Philosophie» 45 (Francfort 1970) 409-434. Para el tercer problema, cf. toda la polémica provocada por el libro de H. Küng *¿Infallible? Una pregunta* (Brescia 1970), especialmente 77-178. A los planteamientos radicales e históricamente discutibles de Küng han respondido varios autores, como Rahner, Congar, Ratzinger y otros: cf. los diversos artículos recogido en *Zum Problem der Unfehlbarkeit* (Fribugo/Br. 1971). En un plano más divulgativo, G. de Rosa, *Una «domanda» di Hans Küng, Il Papa é infallibile?*, en CC 1971, I, 126-139, 228-240.